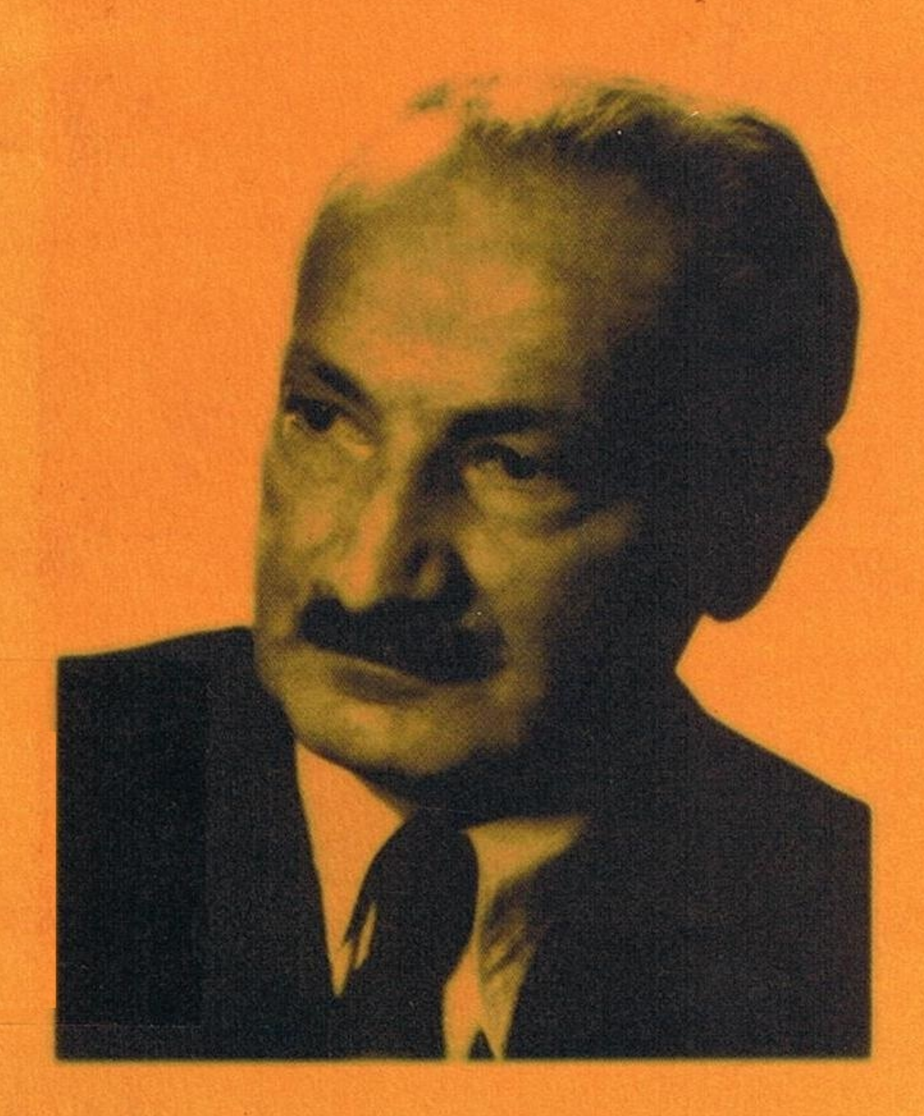
AKAL · HIPECU

Adriano Fabris

El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje



-56-

AKAL · HIPECU

HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA CULTURA

Director de la colección: Félix Duque
Diseño de la cubierta: Sergio Ramírez

**La fotocopia mata el libro . . .
Pero el libro caro y costoso mata al bolsillo honesto y trabajador ;)**

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1519-6
Depósito legal: M. 7.520-2001
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

Adriano Fabris

El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje

Traducción:
Mercedes Sarabia



Introducción

El problema del lenguaje: entre hermenéutica y filosofía analítica

El problema del lenguaje constituye uno de los temas principales, una de las cuestiones con las que una y otra vez se ha enfrentado el pensamiento filosófico del siglo XX; ya a principios de siglo, con la primera de las *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas)* de Husserl (1900), se establece claramente como un hilo conductor que corre hasta nuestros días con diferentes planteamientos y desde diversas perspectivas. Con razón se habla a este respecto de un verdadero «giro lingüístico» en la filosofía del siglo XX, un «giro» que no sólo ha sido objeto de interés por parte de la reflexión contemporánea del área angloamericana –según la expresión habitual al uso–, sino también, y de un modo igualmente decisivo, a la llamada tradición «continental». Más aún, el problema del lenguaje puede ser considerado como el territorio verdaderamente común, si bien diversamente tematizado, en el que de hecho se vienen enfrentando las dos corrientes de investigación que han dominado el debate filosófico de los últimos decenios, a saber: el pensamiento analítico y la reflexión hermenéutica.

Ya el mero hecho de tomar en consideración esta temática significa cuestionar por tanto –como se viene haciendo desde diversos frentes– la escisión entre dos modos de concebir la investigación filosófica que parece ser admitida como cosa hecha, a saber: una escisión entre una forma de tratar el lenguaje con miras a fijar las reglas de su uso correcto –quizá sustituyen incluso la lengua ordinaria, considerada fuente de malentendidos y confusiones, por un modelo lógico

deductivamente constituido– y una concepción de la lengua en cuanto horizonte en el que se ponen todas nuestras relaciones con los hombres y las cosas. Se trata de dos tendencias propuestas a menudo como mutuamente excluyentes y cuya más evidente contraposición se dio de forma notoria en la primera mitad de los años treinta, en la confrontación –a distancia– entre Carnap y Heidegger.

Dos concepciones del lenguaje en el siglo XX: Heidegger y Carnap

En el conocido discurso *¿Qué es Metafísica?*, pronunciado con ocasión de la toma de posesión de la cátedra de Filosofía de la Universidad de Friburgo de Brisgovia (cuyo anterior titular había sido Husserl), Heidegger fuerza los límites del lenguaje, con el fin de explicar una noción tan ambivalente como la de «nada», para lo cual convierte la lengua en algo dinámico, privilegiando flexiones verbales y acuñando otras nuevas. Todo ello con la intención de evitar el riesgo que corre constantemente el pensamiento tradicional, a saber: petrificar en conceptos estáticos algo que, por el contrario, consiste en ser constante manifestación. Es precisamente en este sentido como se entiende la famosa frase: *das Nicht nichtet* («la nada anonada»), esto es: como un intento de decir el carácter manifestativo propio de un fenómeno que, si fijado, caería sin duda en contradicción. Por su parte, Carnap, en el famoso ensayo *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* (*Erkenntnis* 2 [1931]: 219-241)*, critica a Heidegger, haciendo ver que los enunciados que aparecen una y otra vez en ese discurso no son de hecho susceptibles de formulación desde el punto de vista de la lógica formal, por lo que no pueden ingresar en el ámbito de un discurso capaz de proporcionar criterios sobre su propio sentido. Queda, sin embargo, por ver si ese modelo de lengua perfecta sujeta a las reglas de lógica formal, a las que hace referencia Carnap en su polémica contra el lenguaje de la metafísica, es el único verdaderamente posible, y si el término «sentido» debe ser considerado sólo del modo definido por este autor. Se trata de problemas que el propio Heidegger plantea, por ejemplo, en su *Introducción a la metafísica* (curso de 1935: GA, 40), y que acompañarán a sus meditaciones posteriores, ligadas a la distinción entre un «pensar calculador», encarnado definitivamente en la cibernética, y un «pensar meditativo», que dialoga con la poesía.

* Hay trad. en A. J. AYER (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965, pp. 59-87. *(N. de la T.)*

¿Qué es lo que quiere decir «lenguaje»?

Ya esta simple alusión a un evento reciente de la historia del pensamiento permite ver la disparidad de propuestas y planteamientos en la reflexión sobre el lenguaje. Algo por lo demás no sorprendente, desde el momento en que ya el propio término «lenguaje», al igual que todas las palabras filosóficamente cargadas, manifiesta a primera vista una multiplicidad de significados, según los casos. Por ejemplo, puede indicar simplemente el instrumento de comunicación entre hombres o el medio gracias al cual es posible designar nuestros pensamientos sobre las cosas, o bien puede reflejar, más en general, el modo –sea cual sea– en que hombres y cosas expresan lo que son. Puede ser el trasfondo en el que se determinan las diferentes formas de vida, o representar el medio en el que se articula y tiene continuidad la comprensión de la tradición. O bien, como se ha dicho, puede constituir el horizonte dentro del cual se ponen de manifiesto las relaciones mundanas o hacer acto de presencia como el ámbito de ejecución de un tipo particular de acciones. Puede definirse según el modelo de apelación y respuesta (y en esta perspectiva tiene prioridad la temática del nombre propio), o bien puede extenderse incluso a contextos no verbales. Se habla pues tanto de lenguaje apofántico como de expresiones simbólicas; del lenguaje propio de diversas manifestaciones artísticas, como del modelo de una lengua originaria; de la lengua que usamos cotidianamente, como del lenguaje construido según reglas formales; de la lengua de los hombres, como de la palabra de Dios.

¿De qué modo es posible esclarecer los diversos sentidos entremezclados entre sí, definiendo sus relaciones, al menos de forma esquemática? Y sobre todo, ¿cómo entra en relación con esa multiplicidad de enfoques, estimulados por el fenómeno del lenguaje, la reflexión filosófica del siglo XX en las dos principales vertientes a las que hemos hecho referencia? Para responder a estas preguntas, o al menos intentarlo, tendremos que referirnos, tras las huellas de algunas consideraciones de Karl Otto Apel[1] a una palabra griega que encierra en sí el destino originario de toda la posterior reflexión occidental sobre el lenguaje: *hermeneia*.

[1] Cfr. *Transformation der Philosophie*, I, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 283 [ed. cast.: Madrid, Taurus, ²1985].

Las dos vías de la tradición

Hermeneia, en griego antiguo, es noción fecundamente ambigua. Apunta sobre todo y originariamente al proceso en el que, en un discurso ordenado, cabe mediar y transmitir un mensaje, expresando e interpretando aquello que en él se revela. Tal interpretación está naturalmente ligada a la habilidad del intérprete y mediador, el cual, al volver a decir el mensaje con palabras adecuadas, se sitúa entre la fuente de la revelación y los receptores del mensaje. Sin embargo, el amplio margen dejado al punto de vista y a la competencia lingüística individuales –algo practicado y teorizado por los sofistas– comporta el riesgo, advertido ante todo por Platón, del relativismo y de la consecuente pérdida de confianza en la universalidad de los conceptos. Por eso la solución dada por Aristóteles a tal problema llevó consigo un robusto anclaje entre el nivel lógico y el plano ontológico, entre el ámbito del lenguaje y el mundo de las cosas, tal como encontramos en el estudio de los axiomas en el libro IV de la *Metafísica*. Así pues, desde la perspectiva aristotélica, el término *hermeneia* adquiere un significado diferente: el del aserto en el cual viene fijado un aspecto particular de la realidad a aquélla correspondiente y del que deben estudiarse ante todo tanto los diversos componentes como las reglas según las cuales dichos elementos constitutivos deben quedar correctamente interconectados.

Cabe decir –siquiera sea de manera esquemática– que parten de aquí dos tradiciones diferentes, dos modos diversos de concebir el lenguaje: el lenguaje en cuanto expresión que media entre ámbitos distintos, o sea, en cuanto esfera en la que se instituyen las relaciones vitales y sale a la luz todo nuestro hacer y pensar, y la lengua en cuanto espejo de una realidad a él correspondiente, o sea, como un discurso estructurado que asume la función de instrumento comunicativo y que, por ende, es susceptible de ser analizado y descompuesto en sus diversos elementos. Es este segundo planteamiento el que ha caracterizado fundamentalmente la historia del pensamiento occidental, pero el primero no ha dejado de resurgir con frecuencia, contraponiéndose a la otra vía con sus apelaciones y su función crítica. Y ha sido el predominio de esa segunda tradición el que ha hecho valer la concepción del lenguaje como *apóphansis*.

Como se ve en el capítulo cuarto del *Peri hermeneías*, Aristóteles muestra su predilección por el discurso apofántico en cuanto objeto de su investigación sobre el lenguaje: tal es el discurso que en correspondencia con un estado de cosas, puede ser considerado como verdadero o falso. Esta elección excluye del ámbito de la investigación filosófica todos los discursos no declarativos: desde la plegaria a la exhortación, en cuanto discursos de los que no cabe decir que sean verdaderos o falsos. De este modo, y en razón al predominante interés por el dis-

curso apofántico en la reflexión filosófica sobre el lenguaje, ha surgido una suerte de vacilación a la hora de atribuir la calificación de lenguaje a articulaciones verbales que en absoluto pueden ser referidas a aquel modelo. De ahí, por ejemplo, el fracaso en los intentos de afrontar con instrumentos conceptuales adecuados los problemas conectados con el lenguaje religioso y el lenguaje artístico, con la palabra poética y con los aspectos pragmáticos de la lengua.

La crisis del predominio de la *apófansis* en el pensamiento del siglo XX

Frente a una situación así configurada, podemos decir entonces que el renovado interés por el lenguaje que anima la reflexión filosófica del siglo XX (el llamado «giro lingüístico», entendido en el más amplio sentido de la palabra) se ha caracterizado en general por su crítica a la condición privilegiada de la apófansis, así como por sus renovadas reflexiones sobre aspectos del lenguaje relegados a un segundo plano. Éste es el rasgo básico común que permite comparar y situar en un mismo escenario dos planteamientos movidos por intenciones diferentes: la investigación analítica y el pensamiento hermenéutico. De este modo, al final de un proceso de más de dos milenios, se vuelve a asumir, en su fecunda ambigüedad, y hacer objeto de estudio a esa *hermeneía*, en la que las relaciones del hombre con las cosas y del hombre con los otros hombres habían encontrado expresión en sus diferentes modalidades.

Ésta va a ser, pues, la perspectiva común con la que se expondrán, en adelante, tanto la concepción del lenguaje propia de la filosofía analítica como la característica de la reflexión hermenéutica. Esta elección excluye, ya de antemano, otras concepciones del lenguaje que habrían podido resultar particularmente interesantes como, por ejemplo, la elaborada en el ámbito del «nuevo pensamiento» (Rosenzweig) y la del «pensamiento dialógico» (Buber), de carácter judío, o las que hacen referencia a las experiencias artísticas del siglo XX, las cuales bien podrían haber arrojado una luz ulterior a nuestros problemas. La exposición se articulará, pues, según una triple escansión: examinaremos primero las tesis enunciadas por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, no sin antes contemplar rápida y previamente la temática del *Tractatus logico-philosophicus;* más tarde nos enfrentaremos a la reflexión que, sobre el lenguaje, desarrolla Martin Heidegger a partir de los años treinta, reflexión en parte diversa a la de *Ser y tiempo*, a la que, con todo, dedicaremos un breve examen; y por último, atenderemos al desarrollo de la hermenéutica heideggeriana en *Verdad y méto-*

do de Hans-Georg Gadamer. Una sucinta conclusión indicará ulteriores elementos de confrontación entre los planteamientos de estos autores, aludiendo brevemente a algunos aspectos de la actual reflexión sobre el lenguaje.

I

Wittgenstein y la concepción analítica del lenguaje

La perspectiva del *Tractatus logico-philosophicus*

El problema del lenguaje está ya situado en el centro de la reflexión del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Esta obra, terminada en 1918 y publicada en 1921, le impulsaría hacia un fecundo período de investigaciones, mientras que determinaría (mal-entendidas en parte algunas materias) el desarrollo del Círculo de Viena, uno de cuyos principales representantes fue Rudolf Carnap, anteriormente mencionado. Respecto al uso que se hizo del *Tractatus,* ha sobresalido más bien el planteamiento crítico, por encima del constructivo. Además, el propio Wittgenstein dice concebir la filosofía como una «crítica del lenguaje» (*Tractatus,* 4.0031), considerando que la mayor parte de las proposiciones y problemas escritos sobre las cosas filosóficas no son tanto falsos, cuanto insensatos (*Tractatus,* 4.003). El término «crítica» se entiende aquí en un sentido muy cercano al de Kant, como una investigación de los límites propios de nuestro lenguaje.

Al respecto, ya se han hecho famosas las palabras contenidas en el Prólogo:

> El libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de

> nuestro lenguaje. Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse.
>
> Este libro quiere pues trazar unos límites al pensamiento; o mejor, no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar.
>
> Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido.

La investigación sobre el lenguaje y el análisis de la proposición entendida como «expresión de pensamientos» (cfr. *Tractatus,* 3.31) están dirigidos, pues, a rechazar el sinsentido, cumpliendo una operación conducida «desde el interior» de nuestro decir, pero no de nuestro pensar, porque (hegelianamente) el pensa-



Ludwig Wittgenstein

miento que traza un límite pone también el más allá de este límite: algo que un lenguaje adecuadamente circunscrito no hace (cfr. *Tractatus,* 4.114 y 4.115). La obra establece por consiguiente aquello sobre lo que «se debe callar».

El camino seguido por Wittgenstein en su proyecto crítico nace de la asunción de la tesis de que la proposición es una imagen de la realidad pero, al mismo tiempo, también su modelo (cfr. *Tractatus,* 4.01). Se trata de un asunto que ha suscitado no pocos intentos de esclarecimiento en el ámbito de la bibliografía secundaria, y que necesita una explicación, al menos en sus líneas generales. Aquí el término «imagen» no se entiende tanto en la forma acostumbrada –aun cuando Wittgenstein haga una referencia a la escritura jeroglífica (cfr. *Tractatus,* 4.016) parecida a la concepción elaborada independientemente por Walter Benjamin casi en la misma época–, cuanto en el sentido de una imagen *lógica,* esto es, de una configuración *(Abbildung)* que representa relaciones en general. La imagen lógica proporciona, a manera de configuración, la forma lógica, esto es, aquello que toda imagen, cualquiera que sea, debe tener en común con la realidad para poderla configurar (cfr. *Tractatus,* 2.18).

El pensamiento se configura, por tanto, como la imagen lógica de hechos, mientras que la proposición es el modo en el cual aquél se expresa sensiblemente. En el lenguaje no puede representarse nada ajeno a la lógica ni nada que la contradiga. Como consecuencia, no sólo el ámbito de lo pensable viene circunscrito dentro de los límites del puro lenguaje, sino que también, y de igual modo, viene definido el ámbito de lo real, sobre la base de la correspondencia –basada en la teoría de la imagen lógica– entre la estructura del lenguaje y la estructura del mundo. Pero lo que la proposición puede expresar de los objetos del mundo no es lo que ellos son, sino el modo en que están configurados: no su *quid* (algo accesible sólo místicamente), sino su «cómo». En otras palabras, la proposición describe un estado de cosas, muestra cómo están las cosas, dice de las cosas que están así o asá (cfr. *Tractatus,* 4.022). Y puede hacerlo por ser la imagen lógica de todo ello. Su sentido consiste, pues, en la capacidad de representar tal o cual situación (cfr. *Tractatus,* 4.031); en cuanto imagen de la realidad, la proposición puede ser verdadera o falsa, justamente por corresponder a aquélla (cfr. *Tractatus,* 4.05 y 4.06).

No podemos detenernos aquí en la concepción de verdad elaborada por Wittgenstein en el *Tractatus* –un problema al que Alfred Tarski dará más tarde, en 1936, una codificación definitiva en el ámbito lógico-matemático–, ni profundizar en el tratamiento que él da a la lógica formal en general. De hecho es bien conocida la tesis de que una proposición sensata enuncia que es verdadera (o falsa) en virtud de ciertos posibles valores de verdad de las partes elementales de que viene constituida; de igual modo son conocidas también las definiciones de tautología (proposición verdadera para cualquier combinación de valores de verdad de sus partes elementales) y de contradicción (proposición falsa para toda posible com-

binación). Así pues, la lógica formal se define precisamente como un sistema constituido por proposiciones tautológicas, en cualquier caso verdaderas.

Pero, en el marco del breve análisis de esta primera reflexión wittgensteiniana sobre el lenguaje, hemos de hacer hincapié en otro aspecto particularmente significativo, sea respecto al análisis que el pensador llevaría a cabo más tarde en las *Investigaciones*, sea bajo la perspectiva de una comparación con las tesis de la hermenéutica. Para Wittgenstein el lenguaje no puede representar aquello que él es mediante otro lenguaje, es decir, sólo puede mostrarse a sí mismo, exhibirse en aquello que él dice. Este aspecto se presenta en el *Tractatus* bajo diversas formas: por un lado, la proposición no puede representar la forma lógica, sino sólo exhibirla, o mejor, ésta se refleja en ella (cfr. *Tractatus*, 4.121); por otro lado, no es posible aprehender u objetivar al sujeto que la enuncia, del mismo modo que el ojo no retorna al propio campo de visión. Por consiguiente, la posición filosófica del solipsismo, según la cual los límites del lenguaje definen también los límites de mi mundo, no puede ser a su vez dicha: se muestra. Se trata pues de un tipo de solipsismo enteramente particular porque, como se ha dicho, si el yo, al igual que el ojo, se reduce a un límite y se pone al margen de la realidad con él relacionada, entonces este solipsismo, concebido de manera rigurosa, coincide con el puro realismo (cfr. *Tractatus*, 5.64).

Pero si, para el Wittgenstein del *Tractatus*, ninguna proposición del lenguaje puede ser a su vez descrita en su forma (so pena de regreso al infinito), si existe pues un único lenguaje respecto al cual no es posible articular otro (meta)lenguaje que describa sus propiedades (éstas, como se ha dicho, se exhiben y basta), entonces un libro como el propio *Tractatus* se convierte en documento de una empresa filosófica absolutamente paradójica. Desde el momento en que el método correcto de la filosofía consiste en señalar que no cabe utilizar la filosofía porque sus propiedades carecen de significado alguno (cfr. *Tractatus*, 6.53), entonces la propia «filosofía» elaborada en esta obra está destinada por parte de los que la han comprendido de verdad a ser reconocida como carente de sentido y a ser abandonada, de igual modo que se tira la escalera después de haberse valido de ella para alcanzar otro nivel, según una famosa imagen del *Tractatus* (6.54).

Así pues, la concepción del lenguaje presentada en el *Tractatus* restaura en parte esa noción de *characteristica universalis* que ya Frege (cuya obra define Wittgenstein de «grandiosa») había presentado algunos años antes. El lenguaje perfecto elaborado por Wittgenstein y que constituye el «modelo» de lengua natural ofrece una imagen especular del mundo, la cual presupone que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales sentido. En esto consiste su conexión con el mundo. Desde el punto de vista lógico, y utilizando nuevamente la imagen del ojo que en el acto de ver no puede ser hecho objeto de visión, todo está ya dado de antemano, todo está exento de sorpresas. El mundo de la vida, al res-

taurar constantemente ese su carácter aleatorio, y también con la multiplicidad de sus interrelacionadas estructuras, acaba por subordinarse a un orden ideal.

Crítica y construcción en las *Investigaciones filosóficas*

Y sin embargo, el propio Wittgenstein volverá a ocuparse de una tal concepción, a partir de finales de los años veinte, llevando a cabo una obra de profunda revisión crítica. Se trataba de volver a pensar no sólo las posiciones expresas en el *Tractatus* –que los pensadores del Círculo de Viena venían, en cambio, precisando y propagando–, sino también, y más en general, las diversas teorías del lenguaje presupuestas por el entendimiento común. Wittgenstein dejará plasmadas sus reflexiones –críticas, a la vez que constructivas– en numerosos escritos, lecciones y apuntes, publicados parcialmente y sólo después de su muerte; hoy, con la *Wiener Ausgabe,* comienzan a ser accesibles, al menos por lo que hace al material manuscrito relativo al período 1929-1935. Para perfilar su nueva concepción del lenguaje, formulada a partir de los años veinte, no nos vamos a referir tanto a estos trabajos cuanto a las *Investigaciones filosóficas.* Esta obra, publicada póstumamente en 1953, está dividida en dos partes: la primera escrita entre 1941 y 1945, la segunda entre 1947 y 1949.

¿Cuál es la nueva concepción del lenguaje que encuentra expresión en las *Investigaciones*? Si, en general y para empezar, queremos referirnos a la distinción hecha también por Hintikka sobre los dos posibles modos de concebir el lenguaje (como cálculo y como medio), podemos decir que, en su segunda fase, Wittgenstein revaloriza justamente la función de medio asumida por el lenguaje. Esto significa que el lenguaje viene a constituir el fondo intranscendible en que se mueve nuestro pensar y nuestro obrar; sin embargo, esta concepción no se entiende sólo en el sentido de la imposibilidad, ya afirmada en el *Tractatus,* de recurrir a un metalenguaje para definir las estructuras de la lengua perfecta (mostradas en cambio por ella), sino que implica fundamentalmente la renuncia definitiva a la ilusión, compartida ante todo por Frege, de que basta simplemente construir un lenguaje artificial para eliminar las dificultades y engaños inherentes a las expresiones de la lengua común. Es, empero, del lenguaje ordinario del que debemos partir, y ahí es donde debemos hallar el modelo originario del significado de las diversas operaciones lingüísticas, sin querer reducirlo a un paradigma ideal de significación, dotado de específicas características lógicas. Según esta nueva óptica, pues, la lengua no debe reformarse o incluso remodelarse: lo que hace falta es ordenar su interior.

Poner orden en el interior de nuestro lenguaje significa ante todo dejar de asumir como prioritario un cierto tipo de discurso, un tipo de discurso que, desde Aristóteles hasta nuestros días, viene siendo privilegiado por la tradición filosófica: el lenguaje como descripción de un estado de cosas, el discurso constituido por enunciados que pueden ser verdaderos o falsos. Este modelo, asumido en el *Tractatus*, donde había encontrado el desarrollo en la teoría de la proposición como imagen lógica, viene ahora cuestionado radicalmente, recuperando en cambio toda una serie de formas lingüísticas y de expresiones comunes. Es en este marco donde debe entenderse la noción clave, introducida por Wittgenstein en las *Investigaciones*, de «juego lingüístico», arraigado en una forma de vida. En efecto, en esta obra se afirma lo siguiente:

> Pero ¿cuántos tipos de proposiciones hay? ¿Aseveración, pregunta y orden, por ejemplo? De éstos existen innumerables tipos: innumerables y diferentes tipos de empleo de todo aquello que llamamos «signos», «palabras», «proposiciones». Y esta multiplicidad no es fija, algo dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos lingüísticos, como podríamos decir, surgen, mientras que otros envejecen y se olvidan (los cambios en la matemática podrían aportar al respecto una *imagen aproximada*).
>
> Aquí, el término «*juego* lingüístico» *(Sprachspiel)* está destinado a poner en evidencia el hecho de que *hablar* un lenguaje forma parte de una actividad, o de una forma de vida *(Lebensform)*.
>
> Considera la multiplicidad de los juegos lingüísticos contenidos en estos (y en otros) ejemplos:
>
> – ordenar y actuar según la orden;
> – describir un objeto por su aspecto o sus dimensiones;
> – construir un objeto por una descripción (diseño);
> – referir un acontecimiento;
> – hacer conjeturas respecto al acontecimiento;
> – elaborar una hipótesis y probarla;
> – representar los resultados de un experimento mediante cuadros y diagramas;
> – inventar una historia, y leerla;
> – recitar en el teatro;
> – cantar en corro;
> – resolver adivinanzas;
> – escribir una historieta y contarla;
> – resolver un problema de aritmética aplicada;
> – traducir de una lengua a otra;
> – pedir, agradecer, imprecar, saludar, rogar.

> Es interesante comparar la multiplicidad de instrumentos del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de los tipos de palabras y proposiciones, con aquello que sobre la estructura del lenguaje han dicho los lógicos (y también el autor del *Tractatus logico-philosophicus*) (*Investigaciones* I, 23).

Es evidente, como se ve por estos pasajes, que Wittgenstein parte del lenguaje ordinario, que concede en él validez a todos los modos del habla (sin limitarse a la sola recuperación de aquello que Aristóteles, al privilegiar la apófansis, había excluido de un análisis lógico, sino señalando también otros posibles contextos expresivos como formas de vida), y que, partiendo de la nueva perspectiva abierta por la noción de «juego lingüístico», amplía sus críticas a otras teorías ligadas a la concepción tradicional. Un breve análisis de estas críticas nos puede permitir precisar mejor esa definición de la lengua como multiplicidad de juegos lingüísticos: la nueva propuesta positivamente elaborada en las *Investigaciones*.

Lo que Wittgenstein ha puesto ante todo en discusión no es otra cosa que el esquema tradicional, según el cual al lenguaje se lo venía concibiendo como un acto de denominación de objetos. Considerar el lenguaje según este modelo significa, ante todo, creer en la existencia de una relación biunívoca entre la palabra y la cosa significada, la cual se convierte, pues, en portadora del nombre correspondiente. El esquema «objeto-designación» *(Gegenstand-Beschreibung)* es el que está, por ejemplo, actuando en la imagen de la naturaleza del lenguaje humano del famoso pasaje de las *Confesiones* (I, 8) de San Agustín, con el que se abren las *Investigaciones filosóficas*. Se trata de esa imagen según la cual no sólo toda palabra del lenguaje es tal en cuanto que denomina los objetos –siendo a su vez las proposiciones los nexos de tales denominaciones–, sino sobre todo, que toda palabra posee un significado, asociado a la palabra dicha y consistente en el objeto en cuyo lugar está la palabra (cfr. *Investigaciones* I, 1).

Tal concepción parece confirmada por el hecho de que, según un difundido ejemplo de interacción comunicativa, el significado de una cosa viene frecuentemente definido mediante un procedimiento ostensivo, es decir, señalando el objeto correspondiente a la palabra pronunciada. Éste parece ser el modo con que se lleva a cabo la enseñanza de palabras y, en general, el modo con que se enseña a los niños el aprendizaje del lenguaje. Sea como sea, lo presupuesto aquí es la idea de que una cosa conlleva su propio significado, como si se le hubiese pegado encima un cartel con el propio nombre, y bastara señalarlo con un gesto para que dos interlocutores se entendieran entre sí. A la vez, esta concepción, ulteriormente profundizada, presupone también la tesis de que en el fondo de las lenguas históricas hay una suerte de lenguaje primario, una lengua «fenomenológica» capaz de aprehender los objetos en su inmediatez, tal y como ellos se dan. Se trata de un lenguaje susceptible de ser descompuesto en elementos constitutivos, y cuyos

componentes corresponden precisamente a los objetos del mundo, viniendo de este modo garantizado el vínculo entre lenguaje y realidad y su vinculación.

Finalmente, a estas tesis se une una idea ulterior, propuesta una y otra vez en la tradición. Esto es, cuando el procedimiento de ostensión es equívoco y no permite garantizar de forma adecuada el paso de la palabra a la cosa, se recurre a menudo a postular procesos mentales y actos interiores, ocultos e incontrolables. Como no se puede indicar en estos casos una acción física, entonces se acaba por vincular a ciertas palabras una actividad espiritual: allí donde no hay cuerpo alguno, allí –dice Wittgenstein– se supone un espíritu (cfr. *Investigaciones* I, 36); todo lo cual lleva a la concepción de que el significado de una palabra se identifica con una imagen mental y, por consiguiente, lleva a la idea de que la comprensión se realiza en términos de proceso mental. Ésta es una concepción que Wittgenstein critica de manera especial en la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*. Es en efecto y fundamentalmente aquí donde él rehúsa cualquier doctrina que considere el lenguaje asociado a representaciones o figuras ideales referidas a estados internos inverificables, expresadas mediante verbos como «comprender», «entender», «creer».

Todas estas concepciones –muchas de ellas interrelacionadas– son en realidad demasiado parciales, demasiado simples; reflejan una interpretación que toma los procesos lingüísticos sin considerar las circunstancias y las situaciones de su verdadero empleo; en estas concepciones se deja a un lado el contexto en el que viene usado nuestro lenguaje, terminando por adoptar soluciones inadecuadas a la complejidad del fenómeno que se pretende describir. La pretensión de explicar situaciones de hecho conduce a construcciones referidas a entidades misteriosas tales como las representaciones o los estados interiores.

Frente a todo ello, Wittgenstein cree que la función de filosofar es como una actitud terapéutica tendente a resolver todos los problemas creados artificiosamente. Recuperando de manera implícita una sugerencia aristotélica (*Metafísica*, 1006 a, 5-9), también Wittgenstein cree que no todo puede explicarse. Sin embargo, respecto a Aristóteles, él tiende decididamente a liberar todo «encantamiento de nuestro intelecto», o sea, a poner en su sitio esos problemas filosóficos que brotan «cuando el lenguaje *se va de vacaciones*» (*Investigaciones* I, 38). Ahora bien, y como ya se ha dicho: no hace esto recurriendo a un mecanismo lógico que asumiera la función de modelo o criterio discriminatorio, provocando el rechazo de todo cuanto no fuera posible reconducir a él. Lo que Wittgenstein pretende, en cambio, es clarificar, mediante un método analítico, el estatuto de uso de las diferentes expresiones lingüísticas en su multiplicidad, remontándose a la experiencia y a los comportamientos propios del hombre.

A tal fin introduce la ya mencionada noción de «juego lingüístico», la cual resulta clave para su reconsideración global de la esfera del lenguaje. Tanto el lenguaje como las actividades que constituyen su tejido –esto es, el lenguaje

entendido como conjunto de actitudes expresivas y de comportamientos vitales– pueden definirse como un conjunto de juegos lingüísticos, o sea, de modalidades estructurales del habla, de procesos diversos del uso de las palabras según determinadas reglas. El lenguaje aparentemente «primitivo», antes examinado, basado en el modelo objeto-designación; el aprendizaje, por parte del alumno, de palabras mediante una «enseñanza ostensiva» o a través de la repetición de vocablos sugeridos por el maestro; la acción misma de expresarse por medio de cantilenas (como en el juego de la patata): todos ellos son ejemplos de los juegos lingüísticos adoptados por Wittgenstein (cfr. *Investigaciones* I, 7).

La noción de juego cumple, pues, una doble función: por un lado, constituye un instrumento de análisis, una referencia metodológica gracias a la cual es posible ahora batirse contra las concepciones tradicionales de la lengua y, sobre todo, contra la pretensión de reducir la multiplicidad y variedad de las expresiones a un modelo gramaticalmente unitario y rígido. Pero, por otro lado, esa noción constituye a la vez el objeto del análisis, de un análisis que ha dejado, sin embargo, de aspirar a una reglamentación definitiva del uso del lenguaje. Las reglas que seguimos –válidas para la función de los diversos juegos lingüísticos en que nos movemos– son de hecho modelos de comportamiento, aprendidos y utilizados en nuestra vida. Seguir una regla –dice Wittgenstein– es un proceso análogo al de obedecer una orden. Se nos adiestra para dicha obediencia (de hecho, en esto consiste el proceso de aprendizaje), hasta que la aplicación de la regla se convierte en costumbre. Por consiguiente, seguir una regla no es un proceso teórico, sino una praxis vital. El propio hecho de entender remite por tanto a un «saber hacer». En otras palabras, todo juego lingüístico, estructurado conforme a reglas, se funda, en definitiva, en una forma de vida que la filosofía está facultada para describir.

Así se va perfilando una multiplicidad de usos estructurados, esto es, de juegos basados en la praxis que constituyen, todos juntos, aquello que comúnmente llamamos «lenguaje». Pero ¿qué es lo que permite definir al lenguaje como tal? Y ¿qué es lo que nos permite reconocer como suyos a los diversos componentes: nombres, proposiciones, frases? Para Wittgenstein «lenguaje», «proposiciones», «concepto», no son entidades rígidas ni nociones de las cuales quepa definir su esencia. Su constitutiva pluralidad de configuración y uso, ínsita en el hecho de entender dichos términos a partir de las reglas de los múltiples juegos lingüísticos, no es, por otra parte, signo alguno de una ambigüedad de fondo; porque, si es verdad que todo concepto es tal y como viene entendido en el interior de un juego lingüístico, también lo es que la pluralidad de los conceptos, de las proposiciones, de los diferentes lenguajes y de los múltiples juegos están vinculados entre sí. Wittgenstein habla de una suerte de «afinidad» *(Verwandschaft)*, de una especie de «aire de familia» que conecta entre sí a los distintos juegos con los diferentes lenguajes. De igual modo que existen semejanzas entre los miembros

de una misma familia superpuestas y entretejidas entre sí: corpulencia, trazos físicos, color de los ojos, modo de caminar, temperamento, etc., asimismo ocurre con los modos lingüísticos al uso (cfr. *Investigaciones* I, 67). Se determina así una «red compleja», un hilo compuesto de muchas fibras entrelazadas, que resulta evidente a simple vista. «¡No pienses, observa!» (*Investigaciones* I, 66) es, una vez más, la máxima que define el método aquí seguido y que marca de nuevo la distancia entre Wittgenstein y las investigaciones basadas en causas ocultas.

La concepción sobre el lenguaje nacida en las *Investigaciones filosóficas* concibe, pues, este fenómeno en la multiplicidad de sus configuraciones, sin privilegiar una forma expresiva (la apófansis, por ejemplo) en detrimento de las demás. Sin embargo, en esta pluralidad de manifestaciones, la lengua sigue reglas que no siempre son evidentes a primera vista, pero que fijan las distintas estructuras de los juegos lingüísticos, según los cuales hablamos. El significado de las palabras viene más bien dado por el lugar que ellas ocupan dentro de un conjunto de reglas encargadas de asignar allí el papel. No hay referencia directa o correspondencia –pendiente de justificación– entre la palabra y la cosa, sino que es el lenguaje, en cuanto actitud vital, el siempre «exportado» con vistas a su aplicación a un ámbito extralingüístico.

Por consiguiente, las palabras que pronunciamos tienen una función, y es justo a partir de esta función como se las considera. Las mismas nociones usadas por los filósofos han de ser devueltas: de su función metafísica a su función cotidiana. La filosofía, en su función terapéutica ya subrayada, no puede, en modo alguno, alterar el uso efectivo del lenguaje: lo único que, en suma, le cabe hacer es describirlo; eso sí, dejando, por ende, «todo como está» (cfr. *Investigaciones* I, 124). No hay espacio, y menos desde esta perspectiva, para una «metafilosofía»:

> Podría pensarse que si la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía» es porque debe haber una filosofía de segundo grado. Pero no es de ningún modo así; el caso es más bien el de la ortografía, la cual ha de ocuparse también de la palabra «ortografía» sin ser por ello una palabra de segundo grado (*Investigaciones* I, 121).

El único espacio que queda, entonces, es el destinado a la descripción de las formas de vida que nos pertenecen y al de las estructuras lingüísticas que en concreto utilizamos. La «fenomenología» de lo cotidiano, de este modo llevada –en ella, la cotidianeidad resulta a la vez terreno de análisis y unidad de medida para diferenciar los problemas verdaderos de los falsos–, viene desarrollada por Wittgenstein siguiendo pautas que, en algunos aspectos, bien cabría aproximar y parangonar con las investigaciones de Martin Heidegger en su obra principal: *Ser y tiempo*, publicada en 1927. Por eso vamos a referirnos ahora a este autor, dando para ello un pequeño «paso atrás» cronológico. Una vez perfiladas brevemente las tesis sobre el lenguaje sostenidas en esta obra, pasaremos a examinar el «giro lingüístico» heideggeriano posterior a los años treinta.

II
La hermenéutica del lenguaje en el pensar de Heidegger

El habla como estructura de la existencia

En *Ser y tiempo* –la parte publicada del proyecto inicial–, Heidegger hace un análisis de la cotidianeidad del estar (el ente que nosotros mismos somos), a fin de determinar su modo de ser (o existencia) y, mediante esta vía, alcanzar una articulación de las diferentes regiones del ser en general. El término «ser» –en sus diversas formas: existencia del estar, presencia «ante la mano» *(Vorhandenheit)* de las cosas, «estar a mano» *(Zuhandenheit)* de los instrumentos, vida de los organismos– señala el horizonte, la perspectiva en la que cabe entender a los entes y su proceder. La estructura del ser, profundizada adecuadamente en sus condiciones de posibilidad, es constitutivamente dinámica, remitiendo a una temporalidad capaz de dar expresión a su carácter específico; a partir de esto se explica la cercanía entre «ser» y «tiempo» del título: señalar un proyecto que sólo en parte fue realizado y que consistía en mostrar la temporalidad intrínseca del ser en sus diferentes modalidades.

En *Ser y tiempo* se investiga el ser del estar, se hace que brote del ser de este ente el carácter temporal (la temporalidad: *Zeitlichkeit*) de su autocomprensión y del modo en que está estructurado. A tal fin lleva adelante Heidegger un análisis dirigido, en primer lugar, a aquello que es «ante todo y por lo general», o

sea, a los aspectos cotidianos del obrar y del comprender del ente que nosotros somos y que, como hemos dicho, él llama (plegando a las nuevas exigencias una palabra alemana cargada de tradición: *Dasein*) «estar». Lo que Heidegger quiere no es tanto definir «qué» sea el estar-ahí, cuanto describir el modo en que él se configura: el «cómo» es. En este enfoque «descriptivo» se reconoce uno de los caracteres más significativos del método fenomenológico que el autor de *Ser y tiempo* hizo suyo, a partir de la reflexión de Edmund Husserl, pero dándole un rumbo ontológico.

En el capítulo quinto de la sección primera de *Ser y tiempo* y en el marco de un análisis sobre los diversos modos de relación del estar con el propio mundo así como del modo en que existe en él –es decir, en el marco de un análisis sobre la estructura de aquello que se ha venido a llamar «ser-en-el-mundo»–, se profundiza precisamente en el hecho del situarse del ente que nosotros somos en el interior de ese contexto estructurado. En otras palabras, se afronta aquí el tema del «ser-en» que, en cuanto tal, es propio del estar, o sea, es su constante estar abierto a lo otro aun poniéndose constantemente en el interior de un horizonte. ¿De qué modo está el estar dentro del contexto estructural que constituye su mundo? ¿Qué es lo que hace posible su posición en él? Heidegger define algunos caracteres constitutivos de esta posición, llamados «existenciarios» en cuanto que constituyen los modos de autocomprensión del estar (a diferencia de las categorías, que permiten, en cambio, que el estar se relacione con los otros entes). Los existenciarios aquí examinados se dividen a su vez entre los constitutivos del estar y los vinculados, por el contrario, a modalidades de la «decadencia» de aquél. En el primer caso, el estar alcanza a captarse tal y como él es; en el segundo caso, es él mismo el que por sí establece una serie de filtros que le impiden comprenderse auténticamente.

Entre los existenciarios que constituyen el estar-ahí se encuentra el habla *(Rede)*, junto a la situatividad (o el «encontrarse»: *Befindlichkeit*) y el entender *(Verstehen)*. Al analizar los modos del habla (en sus formas propias o impropias) Heidegger afronta, también, el problema del lenguaje, al hilo de la pregunta por el ser, que anima la investigación de *Ser y tiempo*. De hecho, el parágrafo 34 de la obra se titula: «El estar y el habla. El lenguaje».

¿De qué modo entiende Heidegger el habla? ¿Cuál es la relación existente entre «habla» y «lenguaje»? El análisis del habla parte de la necesidad de clarificar los conceptos habituales de «decir» y de «hablar». Lo que Heidegger pretende es poner en cuestión la capacidad comunicativa del hombre y, en general, la noción de lenguaje, remitiéndolas a la estructura ontológica del estar o, con más precisión, a su apertura constitutiva: su estar siempre más allá de sí en el mundo. Al fenómeno que ontológicamente constituye el fundamento ontológico existencial del lenguaje Heidegger lo llama «habla». El habla –tan originaria

como, y vinculada a, la situatividad y el entender– es la articulación de la comprensión de algo, y del hecho de que algo pueda ser entendido.

El centro de este análisis está constituido por el concepto de «articulación». El entender –que lleva a cabo la apertura, la constante referencia a lo otro, según conviene a ese ente que, como el estar, se caracteriza en todo caso por un poder-ser– está ya de siempre inserto en una totalidad de significados, de remisiones propias del contexto del mundo, las cuales necesitan, sin embargo, encontrar expresión. En el habla, la totalidad de significados inherentes a la posibilidad de entender «obtiene la palabra»; es decir, los significados desembocan en palabras. Lo que con ello se pretende evitar es que a las palabras se las considere como cosas, atribuyéndoles a continuación significados; las palabras no son, en origen, ni entes subsistentes de suyo ni instrumentos de uso, sino que expresan y despliegan la comprensión, emotivamente situada en el propio mundo, que ya de siempre tiene el estar.

Desde esta perspectiva cabe la posibilidad de volver a pensar la misma definición griega del hombre como *zôon lógon echon*, que los latinos tradujeron y transformaron en *animal rationale*. El hecho de que el hombre se presente, ante todo, como «el ente que habla» debe entenderse correctamente, incluso a costa de rechazar toda una tradición interpretativa que ha malentendido y limitado el alcance y sentido de la afirmación griega. Heidegger dice al respecto que:

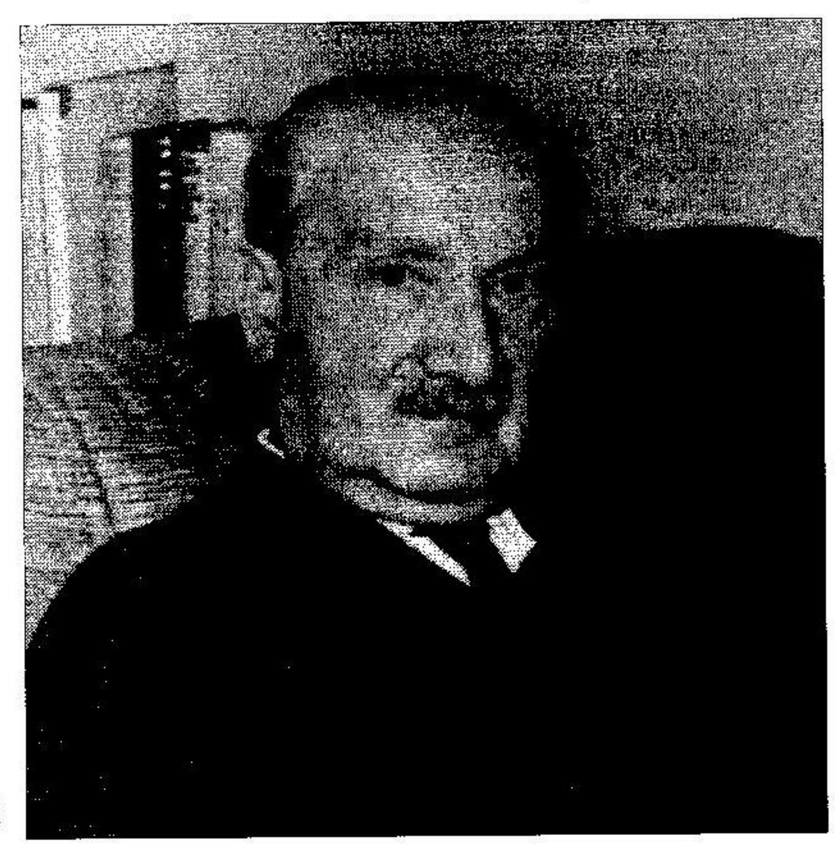
> El hombre se muestra en ello como el ente que habla. Esto no significa que el hombre tenga la posibilidad de comunicarse por medio de la voz, sino que este ente es la forma del descubrimiento del mundo y del mismo estar. Los griegos no tenían ninguna palabra para lenguaje; ellos comprendieron este fenómeno «inmediatamente» como habla. Pero, como en la reflexión filosófica el *lógos* fue visto preponderantemente como enunciado, la elaboración de las formas y elementos constitutivos del habla en sus estructuras fundamentales se llevó a cabo al hilo de este *lógos*. La gramática buscó su fundamento en la «lógica» de este *lógos*. Pero éste se funda en la ontología de lo presente *(des Vorhandenen)*. La estructura fundamental de las «categorías de la significación», transmitida después a la lingüística y todavía hoy fundamentalmente en vigor, tiene como punto de referencia el habla, entendida como enunciado. Si se toma en cambio este fenómeno con la radical originariedad y amplitud de un existencial, surge la necesidad de buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios. La *liberación* de la gramática respecto de la lógica requiere *previamente* una comprensión *positiva* de la estructura fundamental *a priori* del habla en general, entendida como un existencial[2].

---

[2] GA, 2, pp. 219-220 [ed. cast.: (levemente modificada) de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997].

Desde esta perspectiva sufre una radical transformación la concepción sobre el lenguaje, modificada a partir del carácter ontológico del habla. En efecto, aquí aparece una concepción sobre la lengua no sólo como apertura y horizonte de sentido sino también como ámbito en el que se desarrolla el desplegarse del ser. Esta nueva perspectiva, anunciada ya en *Ser y tiempo*, será después radicalmente desarrollada más tarde, a partir de los años treinta. Pero, de un modo paralelo, también pone Heidegger en discusión el tradicional privilegio en filosofía del modelo asertórico, tal y como se aprecia en la cita anterior y, sobre todo, como lo atestiguan algunos de los cursos universitarios de los años veinte. En *Ser y tiempo*, el aserto queda de hecho subordinado a las estructuras de la interpretación, las cuales definen sus condiciones de posibilidad y limitan su presunta universalidad de aplicación.

Así pues, desde este punto de vista, el lenguaje se torna en una ulterior flexión «hacia fuera» del habla: el lugar en donde caben constantemente actuaciones sometidas a modalidades impropias. Las palabras, desde este punto de vista y en cuanto componentes de un aserto, se transforman en cosas simplemente



Martin Heidegger

dadas, o bien en instrumentos de uso cuya finalidad es la comunicación; con lo cual se pierde el originario nexo de unión entre cada uno de los elementos de una articulación expresiva, y se malentiende al ser que se manifiesta en la cópula, achatándolo hasta dejarlo al nivel de la mera presencia. Alcance y desarrollos de este achatamiento vienen analizados por Heidegger de manera especial en el parágrafo 35 de *Ser y tiempo*, dedicado a la charla *(Gerede)*.

En la charla encuentra expresión el «se dice», la comprensión de término medio, lo cotidiano hecho palabra. Charlando se habla por hablar. Lo afirmado una y otra vez, casi por miedo a que no te tomen en serio, resulta enteramente desconectado de la verdadera y precisa comunicación, mostrando el abismo sin fondo de la ausencia de contenidos. La charla exime de la auténtica comprensión del mundo y de sí mismo, ofreciendo seguridad sólo en apariencia y realizando un proceso de comunicación sólo de manera ilusoria; en realidad, en la charla el estar se relaciona lingüísticamente consigo mismo de una forma imprecisa, no se capta a sí mismo en sus posibilidades ni se relaciona consigo mismo si no es ocultando y disimulando, mediante la palabra, su ser y su vinculación con el mundo.

Es esta interpretación ontológica del lenguaje, enlazada con los modos propios o impropios de la autocomprensión del estar, lo que en definitiva constituye la novedad del enfoque heideggeriano. Por otra parte, el ser analizado en *Ser y tiempo* no deja de ser en todo caso el ser del estar, del ente que nosotros somos. En esta obra no se lleva a cumplimiento una determinación del ser en general en sus modos de desvelamiento y de expresión. Falta, pues, definir el modo en que se manifieste de forma preliminar el ser, a fin de que sea posible entender a los entes dentro del horizonte interior ontológico así descubierto; en otras palabras, falta profundizar en el problema del lenguaje de la revelación, o sea de la revelación como lenguaje.

Heidegger y el lenguaje de los poetas

Éste es un problema que se torna urgente en la reflexión heideggeriana sobre la noción de verdad, algo que va tomando cada vez más cuerpo a lo largo de los años treinta. Esa temática viene reinterpretada –tomando como guía una presunta etimología del término griego *alétheia*– como desvelamiento, salida del ocultamiento, revelación de aquello que previamente se oculta. El modo en que tal desvelamiento se realiza, abriendo un mundo y descubriendo las relaciones entre hombres y dioses, es algo que se da fundamentalmente en la poesía.

Heidegger «descubre» la importancia del lenguaje poético a través de su reflexión filosófica –una reflexión que sigue teniendo como núcleo central el problema del ser, pero ya sin la pretensión de afrontarlo a partir de la comprensión que de él tiene el estar, sino a partir del desvelamiento preliminar del ser mismo–, y, fundamentalmente, a través de la continua lectura de Hölderlin, a quien dedicaría cursos y conferencias en los años treinta. Según Heidegger, Hölderlin es el poeta que está más «a tono» con aquello que se revela, o sea, aquel que, con su palabra, alcanza una mejor correspondencia con la muda expresión de las cosas y con la manifestación del horizonte en el que éstas se desvelan. Es en la palabra poética donde, de hecho, se experimentan las posibilidades del lenguaje, posibilidades que señalan una dirección distinta a aquella que ha dominado en gran parte la tradición.

Pero ¿cuál es esa experiencia del lenguaje que la poesía permite sacar a la luz? ¿Y de qué forma cabe vincularla con la reflexión filosófica? Según Heidegger, en el ejercicio de la palabra poética tiene lugar y se corrobora el rechazo a toda concepción del lenguaje que atribuya primacía al aserto, es decir, a esa forma de expresión dotada de un poder objetivante que permite fijar las cosas, representándolas mediante nombres, lo cual significa una drástica reducción al lenguaje de las ciencias naturales y de la técnica que, en su despliegue y expansión a todo el ámbito expresivo, termina por transformarlo todo en objeto, incluyendo las propias palabras de las que está compuesto ese mismo lenguaje, haciéndose por ello susceptible, a su vez, de utilización y manipulación. El lenguaje poético, en cambio, no fija cosa alguna, sino que corresponde a la dinámica del desvelamiento con que los fenómenos nos salen al encuentro, o sea, trata de adherirse al carácter dinámico de aquéllos; sólo así consigue el lenguaje poético referirse al fondo ontológico preliminar en el que hombres y cosas se inscriben.

En la «Introducción» a la segunda edición (1951) de las *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (GA, 4, pp. 7-8), Heidegger reflexiona sobre este esfuerzo del poeta por ponerse a tono con aquello que se manifiesta, insistiendo en las dificultades y peligros inherentes a este ejercicio de la palabra. Al comentar versos de la última época de Hölderlin: «Por cosa de poco / desentonada como por la nieve estaba / la campana con la que / se llama / a la cena», Heidegger afirma que el poeta sabe mejor que nadie cuán fácil es errar en el tono justo del decir. La poesía se configura de hecho como aquello que resuena con pureza a través del ruido de los lenguajes no poéticos, como aquello que se ve constantemente amenazado por este ruido. Siguiendo la sugestiva imagen hölderliniana, la poesía estaría, como una campana, suspendida en el aire: bastaría que le cayera encima una ligera nevada para desentonarla.

También el ejercicio del pensar viene caracterizado por igual rechazo a las perspectivas del lenguaje objetivo y al peligro de no estar adecuadamente ento-

nado con aquello que se desvela en modos diferentes. Adviértase que Heidegger habla de «pensamiento» y no de filosofía, dado que ésta, en su configuración metafísica, estaría justamente dominada por la primacía de la apófansis, e impulsada hacia una perspectiva en la que quedaría fijado todo lo nombrado. Al pensar, en cambio, le quedaría la tarea de corresponder con la palabra a la verdad del ser, al dinámico manifestarse del presupuesto que nos permite pensar. En consecuencia, pensamiento y poesía –dice Heidegger en *Aus Erfahrung des Denkens* (*La experiencia del pensar*, 1947, ahora en GA, 13)– son como dos ramas próximas en un mismo árbol: brotan del ser y se extienden en su verdad. Tomando nuevamente una imagen hölderliniana, podríamos decir que son como los árboles del bosque: «Siguen siendo desconocidos el uno para el otro / en tanto se alzan ahí, vecinas las ramas».

¿De qué modo tematiza Heidegger concretamente esta proximidad? Él sigue diversas sendas que, aun en parte interrumpidas, están todas, en cualquier caso, encaminadas en una misma dirección. Por un lado, transforma el lenguaje tradicional de la filosofía, modelándolo de otra forma mediante estilemas alusivos o introduciendo en el lenguaje mismo elementos explícitamente metafóricos; por otro lado, busca en la poesía las huellas de cuanto el pensamiento ha olvidado o malentendido a lo largo de su historia. Por una parte, transforma el ejercicio de la filosofía en una interpretación, incluso de las palabras dichas originalmente por los poetas; por otra, hace esto siempre de la mano de una cuestión filosófica bien precisa, y poniéndose en una perspectiva propia del pensamiento, no de la poesía. Detengámonos un momento en estos dos aspectos, sólo en apariencia enfrentados.

Ya desde los años treinta, la reflexión de Heidegger evoluciona recurriendo cada vez más a palabras, a metáforas y a giros lingüísticos tomados de los poetas. Dado que lo que pretende es deshacerse de conceptos filosóficos a menudo dominados por un afán objetivizador, el pensador vuelve su mirada fundamentalmente a Hölderlin, pero también a Rilke, a Trakl, a George, a Benn, con el fin de obtener del lenguaje poético las palabras que permitan decir el manifestarse del ser y la situación del hombre en esta apertura de sentido. Heidegger habla, de este modo, de «mortales» y de «divinos», de los «dioses» huidos, del «soplo» en que consisten la voz y el lenguaje, del «ángel» que hace de mensajero. Es así como éstos y otros muchos términos entran a formar parte integrante del lenguaje heideggeriano, el cual no sería posible entender correctamente, después de *Ser y tiempo,* si se ignorase su magma poético.

Y sin embargo, y al mismo tiempo, sea cual sea la lectura de los poetas emprendida por Heidegger, ésta no constituye, bien mirado, sino un estadio ulterior en el camino de ese indagar ontológico que trata de aprehender el lenguaje con el que se revela el ser. En su interpretación, en su «dilucidación» *(Erläuterung)*, Heidegger no pretende sino «indicar el lugar» (*Erörterung,* de *Ort,* «lugar»; lite-

ralmente: «discusión») en el que nace lo poético, aprehender el origen del manifestarse del lenguaje humano. Pero, desde luego, esto lo hace siempre en cuanto pensador, en cuanto filósofo. Llamar la atención sobre este aspecto no quiere decir que se esté señalando el carácter arbitrario de muchas de sus interpretaciones, el carácter absolutamente no filológico de sus lecturas (algo que ha escandalizado tanto a historiadores de la literatura como a intérpretes y estudiosos, especialistas de tal o cual poeta). Aquí no se pone en cuestión si se sostiene o no la exégesis heideggeriana de los poetas; lo único, en cambio, que aquí sí está siempre presente es el hecho de que la lectura de Heidegger, tanto la interpretación concreta de determinadas poesías como la de otros textos, obedece a su exigencia de descubrir en todo evento aquello que constituye, para él, el problema-guía del pensamiento occidental: el problema del ser. En definitiva, los poetas vienen, así, situados en el espacio del ser, mientras que el pensador se hace portavoz de una exigencia ontológica que no encuentra terreno en la propia poesía, sino que remite necesariamente a un pensamiento: el único capaz de dilucidar esa exigencia. Las dos ramas gemelas, pensamiento y poesía, reafirman su origen a partir de un solo árbol, pero sólo el pensamiento es capaz de reflexionar sobre esta proveniencia común.

Ahora, el problema que brota del fondo de estas consideraciones es justamente el relativo a la raíz de esta planta –por volver a tomar la metáfora del árbol que, como es sabido, no sólo utiliza Hölderlin sino también Descartes–: el origen del lenguaje, sea filosófico o poético. En otras palabras, se muestra así la necesidad de profundizar en la relación entre ser y lenguaje, de aclarar el sentido de esa relación y de precisar el modo en que el ser se manifiesta en el lenguaje. El nexo entre lenguaje y acaecimiento propicio *(Ereignis)* es algo insistentemente propuesto una y otra vez en los *Beiträge zur Philosophie (Aportaciones a la filosofía)*, el importante texto de los años 1936-1938, sólo publicado en 1989 (véase al respecto la sección 281, GA, 65, p. 510); pero donde se trata de manera explícita este tema es en algunos de los ensayos recogidos en el volumen *Unterwegs zur Sprache* (*De camino al habla*, 1959; ahora en GA, 12), de modo que es dicho tema el que sirve de hilo conductor y de nexo de unión de estos escritos.

Sobre el camino del lenguaje

Es difícil hablar del lenguaje; y lo es no sólo porque, al poner como tema el lenguaje (sucedería lo mismo, aunque con modalidades distintas, si quisiéramos hablar del silencio), se corre siempre el riesgo de decir una palabra de más, o sea, de malentender y traicionar, justo mediante la palabra dicha, aquello que, sin embargo, se ofrece al habla. La difi-

cultad nace más bien, y sobre todo, del hecho de haber asumido, a la hora de afrontar tales problemas, una perspectiva previa y bien determinada, una perspectiva que, si bien viene compartida por la tradición filosófica, es preciso poner ahora en cuestión. Se sabe que el hombre es animal dotado de palabra. Con ello, parece que la palabra fuera una posesión suya, a su entera disponibilidad por ser él su dueño absoluto. Por el contrario, esto es precisamente lo que ahora ha de ser radicalmente discutido: de hecho, el lenguaje está ya de siempre dado y siempre configurado como un don, ya se haga uso de él, ya sea convertido en tema de una investigación filosófica. Heidegger dice al efecto:

> Cuando hacemos una pregunta al lenguaje, una pregunta sobre la esencia, debe haberse hecho ya donación del lenguaje. Si queremos hacer una pregunta sobre la esencia, o sea, sobre la esencia del lenguaje, entonces también se nos tiene que haber hecho donación del significado de la esencia. Pregunta a y pregunta sobre presuponen aquí, como siempre, que a aquello por lo que se pregunta y a aquello sobre lo cual versa la pregunta haya llegado la palabra que solicita. Todo cuestionamiento es posible sólo en cuanto que aquello que se ha hecho problema ha comenzado ya a hablar y a decir de sí mismo (GA, 12, pp. 164-165).

En nuestro interrogar, también en el que versa sobre el lenguaje, vamos, pues, siempre con retraso, venimos siempre después. Para hablar del lenguaje debemos, como dice Heidegger, regresar allí donde ya estamos en realidad. Hablamos *del* lenguaje como si habláramos *sobre* el lenguaje; en realidad, puestos en el interior del lenguaje, nos hacemos decir *por el* lenguaje aquello que él es. He aquí por qué resulta inadecuado cualquier intento de tematizar nuestro propio hablar.

Los defensores de las distintas concepciones tradicionales no han tenido en cuanta esta situación. Sostenían, por ejemplo, que hablar es la expresión de una interioridad, el ejercicio de una actividad, la formación y configuración de algo; sin embargo, hay que considerar estas concepciones desde un punto de vista que invierte fundamentalmente la perspectiva en la que venían puestas. En principio, no es el hombre el que habla, sino el lenguaje *(die Sprache spricht)*. Que el hombre hable no es más que una consecuencia del hecho de que el lenguaje ha sido ya de siempre donado. Surge así, ciertamente, una tautología, pero necesaria para la salvaguarda de la prioridad del lenguaje, de su ponerse siempre como condición, incluso de la investigación que pueda versar sobre él.

El lenguaje habla. Pero ¿de qué modo habla? Ante todo, como hemos visto, lo hace a través de la palabra ya dicha y, especialmente, en la palabra «pura» encerrada en la poesía. En la poesía se revela el lenguaje como capacidad originaria de nominación; sin embargo, el acto de nombrar no consiste, empero, en atribuir

palabras a determinados objetos, a hechos conocidos o representables; el nombrar no distribuye nombres ni aplica palabras, sino que llama a la palabra, se compromete con lo manifiesto en el ámbito de lo decible. En el ensayo *Der Weg zur Sprache* (*El camino al habla,* 1959), que pone punto final a la compilación *De camino al habla,* Heidegger interpreta el pasaje introductorio del *Peri hermeneías* en un sentido tendente a redescubrir aspectos olvidados por la tradición. Al hilo de la interpretación heideggeriana, ya desarrollada en algunos de los cursos de los años veinte, observamos que designar es para Aristóteles originariamente un mostrar, entendido en el sentido de dejar que algo aparezca. En primer lugar, el signo muestra, o sea, lleva algo a su aparición. Sólo a continuación, a partir de la época helenística, el respecto entre el indicar y lo indicado se transformaría –según Heidegger– en una relación convencional entre el signo y lo designado, llegando a ser, de este modo, el signo instrumento de designación. La idea de que la palabra es un instrumento está ligada pues a una pérdida del sentido originario de verdad, a una pérdida de la verdad entendida como desvelamiento, así como a la convicción más general de que el ente debe ser pensado originariamente como algo presente.

En cambio, bajo la perspectiva heideggeriana, el acto de nombrar es la ocasión en virtud de la cual viene a efecto la cercanía a lo apelado, a modo de un encuentro en el que cosas y hombres se despliegan en su esencia. Pero se trata de un encuentro en el que no se acorta la distancia entre lo dicho y el manifestarse de algo en el decir, entre lo que está a disposición de ser llamado y la palabra con la que se lo llama. El decir es de hecho una invitación al acercamiento y, a la vez, el mantenimiento de la posibilidad de su lejanía. Al espacio en que se desarrolla esta relación de cercanía y lejanía lo llama Heidegger el espacio de la diferencia.

No podemos, por ahora, detenernos aquí en el tema de la diferencia, término clave en la reflexión de Heidegger, aparecido de manera explícita por primera vez en sus lecciones de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Problemas fundamentales de la fenomenología,* GA, 24) y que se convertiría bien pronto en una de las palabras-guía de su pensamiento posterior. Desde el punto de vista de la investigación sobre el lenguaje, la noción de diferencia define las relaciones existentes entre cosa y palabra, entre la manifestación de aquello que puede ser dicho y su efectivo ser nombrado, entre llamada y respuesta en cuanto elementos constitutivos de la dinámica lingüística. Como se ha dicho, el hablar del hombre no tiene su fundamento en sí mismo, sino que remite siempre al horizonte de sentido de un lenguaje que está ya abierto, donado. El hablar humano tiene su fundamento en la relación con el hablar del lenguaje; en consecuencia, el decir del hombre –según Heidegger– es, en primer lugar, escucha y respuesta a la palabra que proviene originariamente del lenguaje, situándose así en un espacio de diferencia

–constituido por la prioridad del lenguage en cuanto Decir originario *(Sage)* respecto a la palabra dicha– que no es posible olvidar. De hecho todas las preguntas que cabe plantear y, por consiguiente, también las preguntas que versan sobre el propio lenguaje tienen como condición que aquello a lo que se dirige la pregunta haya hablado ya. He aquí por qué resulta prioritario, no ya interrogar, sino escuchar. Es en la escucha atenta a la palabra vuelta hacia el escuchar mismo donde el preguntar mismo recibe sentido y determinación propios.

Pero, al tiempo, el decir del hombre, en cuanto escucha y respuesta al revelarse del lenguaje, es una invitación a que las cosas manifiestas en el lenguaje se avecinen. Cercanía situada, empero, también ella, en el ámbito de la diferencia, o sea, de esa diferencia existente entre lo que se manifiesta en la palabra y la palabra en que algo viene a manifiestarse. Por consiguiente, al hombre le resulta ante todo necesario aprender a morar en el lenguaje, aprender a hablar habitando la diferencia. Para indicar el modo en que el hombre se pone en el espacio abierto de la diferencia, Heidegger introduce el término «experiencia», cargado de significado en filosofía.

Pero ¿qué es lo que significa en este contexto «hacer una experiencia»? Y, más exactamente, ¿qué es lo que significa «hacer una experiencia del lenguaje»? En general, una experiencia tiene lugar cuando nos ocurre algo, cuando algo nos sobreviene, trastorna y transforma. El verbo «hacer» no indica aquí que seamos nosotros, por propia iniciativa, los que realizamos una experiencia; por el contrario, «hacer» significa, en este caso, probar, acoger, adecuarse a aquello que nos afecta; y todo cuanto tenemos que sufrir es aquello que en nosotros «se hace», sucede, acontece. Por tanto, hacer experiencia del lenguaje significa dejarse coger por la apelación ínsita en el lenguaje, conformarnos y corresponder a ella. Las nociones de viaje *(Fahr)* y de itinerario, implícitas en la etimología del término alemán *Erfahrung,* indican, pues, el movimiento a lo largo de un camino que nos hace alcanzar un dominio en el que ya de siempre nos encontramos. Por consiguiente, cuando hablamos el lenguaje, lo que estamos haciendo es la experiencia de una verdadera y propia transformación de nuestro ser, la experiencia de una llamada respondiendo a la cual nos hallamos situados en el espacio de la diferencia.

Llegamos, así, al núcleo central de la concepción heideggeriana sobre el lenguaje: la relevancia del carácter ontológico de la lengua, de ese nexo entre palabra y ser ya de siempre dado en la palabra. Como se dice en la *Carta sobre el Humanismo* (1946, ahora en GA, 9), el lenguaje es «la casa del ser». Dos son los niveles en los que se determina este esencial entrelazamiento: por un lado, la palabra aparece como lo que sostiene y mantiene a la cosa en su ser. La palabra, especialmente la palabra «pura», la palabra poética, es aquello que porta y conserva la cosa como cosa. «Ninguna cosa es» –o bien «sea», entendido como

imperativo, según la interpretación heideggeriana del *sei*– «donde falta la palabra», repite Heidegger comentando el verso final de *Das Wort (La palabra)* de Stefan George (cfr. *De camino al habla,* GA, 12, pp. 205 ss.).

Por otro lado, está en juego no tanto el manifestarse del ser de algo mediante la palabra, cuanto el revelarse mismo de la esencia del lenguaje. En nuestro hablar, como ya se ha visto, el lenguaje «debe haber hablado ya», según una pregnante expresión heideggeriana. En otros términos, el lenguaje debe participarse a sí mismo, debe participar su propia esencia en toda palabra dicha. Más aún, el lenguaje «es» justamente en este su hacerse partícipe. Es como presupuesto de toda habla, como Decir originario del que el hombre está auténticamente a la escucha, como el lenguaje manifiesta su propia esencia.

La conexión específica entre lenguaje y ser, según los dos aspectos que hemos apuntado brevemente, viene resumida por Heidegger en una frase aparentemente críptica: «La esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia» (GA, 12, p. 189). Pero ¿qué es lo que quiere decir el término «esencia» *(Wesen)* en este contexto problemático? Como se dice en el ensayo *Das Wesen der Sprache (La esencia del lenguaje)*, *Wesen* indica originariamente lo que perdura, nos implica y concierne en cualquier situación, lo que ya de siempre se manifiesta. Heidegger llega a sostener aquí, por un lado, que el lenguaje pertenece al *Wesen*, y, por otro, que la esencia misma se expresa lingüísticamente. Según lo primero, Heidegger, entendiendo la expresión «el lenguaje de la esencia» según el sentido subjetivo del genitivo, subraya el hecho de que el lenguaje se realice justamente en cuanto palabra que permite manifestar el ser de las cosas, o sea: que el lenguaje en cuanto tal se define como lenguaje de revelación. Según lo segundo, mas en estrecha conexión con lo anterior, la lengua se configura como medio de este proceso, como el ámbito de su ejecución. La búsqueda de la «esencia del lenguaje» –expresión ésta en la que también el genitivo se entiende en sentido subjetivo– trata, pues, de subrayar su función de espacio de la diferencia, en cuyo interior es posible manifestar la proximidad del hombre a las cosas, y entre los hombres. Por consiguiente, la recíproca correspondencia entre «la esencia del lenguaje» y «el lenguaje de la esencia» se basa en definitiva en la doble función del lenguaje, en su carácter fenomenológicamente ambiguo. De hecho, el lenguaje, en cuanto Decir originario, se configura a la vez como órgano que permite mostrar algo (dejando al ser de un ente manifestarse en su consistencia), y como ámbito en el que la palabra misma se muestra en su carácter.

El mostrar y el mostrarse son, por ende, características inherentes a la propia estructura de la palabra: ellos son los que determinan la vinculación de la palabra con la esencia. Resumiendo los rasgos fundamentales de esta concepción originaria del lenguaje, Heidegger afirma que:

> El Decir originario es [el] Mostrar. En todo lo que nos apela y nos concierne como aquello de lo que se habla y como lo hablado, en aquello de lo que se nos hace partícipes, en lo que –en cuanto no dicho– nos aguarda, mas también en el hablar ejecutado por *nosotros:* en todo ello se hace valer el Mostrar, dejando aparecer lo presente *(das Anwesende)* y des-aparecer lo ausente. El Decir originario no es de ningún modo la expresión lingüística, añadida en un segundo momento, de algo que aparece, sino que, más bien, descansa todo brillar del aparecer o de la ausencia en el Decir que muestra. Es él el que libera lo presente, entregándolo a su «hacer acto de presencia» *(Anwesen)* en cada caso, y el que lleva lo ausente a su «estar ausente» en cada caso. El Decir se hace valer de par en par y vertebra el libre espacio del despejamiento *(Lichtung)*, al que debe rendir visita todo aparecer y al cual debe abandonar todo des-aparecer: tal el despejamiento al que todo hacer acto de presencia y estar ausente debe entrar, mostrándose, o sea, venir a decirse (GA, 12, p. 246).

Desde tal perspectiva, y como se deduce de esta cita, queda definida una concepción de la lengua en la que tanto ella misma como las palabras que la componen ya no pueden ser entendidas como si fuesen entes meramente subsistentes. De hecho, Heidegger no sólo discute, como hemos visto, el presunto carácter instrumental de la lengua, sino que refuta, sobre todo, la tesis de que ese lenguaje, del cual también ha sido puesto en evidencia su vínculo intrínseco con la esencia, propiamente «sea». Más aún, la palabra no es nada que tenga ser, si por «ser» se entiende el mero presentarse de un ente o su disponibilidad a ser utilizado. En este sentido, el lenguaje no es nada óntico, no es un ente ni está compuesto de entes; por tanto, la palabra, especialmente la palabra poética, en realidad no «es». Hemos dicho que ella muestra y se muestra, manifiesta el ser de las cosas y se manifiesta en esta función suya reveladora. Para precisar ulteriormente esta condición –y para favorecer el paso a la noción de *Ereignis,* en la que se condensa el sentido de la investigación heideggeriana de la madurez–, Heidegger se remite a la locución alemana *es gibt,* «hay», «se da».

Si nos paramos a pensar de manera rigurosa, jamás podremos decir de la palabra que ella «es», sino que «se da» o se manifiesta. Más aún, ella es originariamente aquello que «da» y que jamás es dado. Pero ¿qué es lo que da la palabra? La respuesta a esta pregunta no hace más que reafirmar cuanto se ha dicho anteriormente: ella da ser. Y, puesto que el ser mismo no puede venir pensado –diga lo que diga la tradición– rebajándolo al nivel de éste o aquel ente (ni siquiera del ente supremo, es decir Dios), surge aquí, respecto al tema de la diferencia ontológica, una ulterior cercanía entre lenguaje y ser, entre palabra y manifestación de la esencia.

En el curso de su reflexión, y, en particular, después de los años treinta, Heidegger intentó pensar la noción de ser, salvaguardando su carácter dinámico.

Precisamente para evitar toda posible fijación al respecto recurre, como hemos visto, a términos como *Wesen,* entendido en sentido verbal, y a locuciones como *es gibt.* Más aún, lo que se intenta ahora es la transformación misma del lenguaje, a fin de adecuarlo a la expresión del fenómeno ontológico, rechazando cualquier función objetiva. Desde este punto de vista, el movimiento del ser –aquel mostrarse en las cosas en cuanto horizonte en el que éstas se presentan y son entendidas como entes– se configura no sólo como una dinámica de desvelamiento (siempre conectada, empero, a un retraerse consustancial a ella), sino también como un movimiento de apropiación, como un hacer ser a algo, reconduciéndolo a aquello que le es más propio. A este acto Heidegger lo llama *Ereignis.*

El significado habitual de este vocablo alemán («evento», «suceso») expresa sólo en parte la intención heideggeriana. Aunque no podamos adentrarnos en la complejidad y riqueza de las referencias hechas por Heidegger, ni en las sugerencias y virtuosismo lingüístico de sus interpretaciones, hemos de decir que Heidegger subraya, entre otras cosas en este vocablo, la raíz *eigen,* «propio». Concebir el ser como *Ereignis* significa, por tanto, señalar en él su manifiesto carácter de compromiso y apropiación, el acto que el ser mismo comporta de asunción dentro de un horizonte ya de siempre desoculto. También en la perspectiva del pensar, abierta por esta palabra-guía y que Heidegger deja en herencia a la reflexión filosófica de nuestros días, surge con claridad el intrínseco nexo con el problema del lenguaje.

Hemos dicho que el *Ereignis* es el acto con que cualquier cosa, presente o ausente, viene reconducida a aquello que le es propio, es decir que se revela en su verdadera identidad y permanece ella misma; así, todo lo que es accede al ser y permanece en él. Pero ¿de qué modo se realiza? La respuesta de Heidegger implica justamente una remisión a la función más profunda, más difícilmente comprensible de la lengua. En su manifestar y manifestarse, el lenguaje como Decir originario se configura también él en términos dinámicos, como un movimiento que involucrara a los entes en un ámbito del ser. «Nada es donde falta la palabra», podemos decir una vez más con Heidegger, interpretando a George. Pero si, como hemos visto con anterioridad, este ser no es sólo puro manifestar, una mera donación, si él es más bien un *dejar ser,* entonces, la dinámica específica aquí enunciada no puede hacer otra cosa que remitir a la acción propia del *Ereignis,* con lo cual el *Ereignis* es lo que recoge y unifica el múltiple mostrar del lenguaje en una única dinámica, es el propio donante en esta donación dada por la palabra. A su vez, el Decir originario –en cuanto que tiene así su propio fundamento en el interior del *Ereignis*– se configura en su mostrar y mostrarse «el modo más propio *(eigener)* del *Ereignen*». En otras palabras, el Decir originario es el modo de hablar del mismo *Ereignis.* Por tanto, la morada del ser es el lenguaje porque éste, en cuanto Decir originario, es el «modo» del *Ereignis* (GA, 12, p. 255).

Estas extrañas ideas, estas conexiones desarrolladas a menudo mediante alusiones y metáforas, tratan de apuntar a un desarrollo del lenguaje en gran parte ajeno al curso seguido por la tradición. A pesar del tono frecuentemente enigmático del *dictum* heideggeriano, a pesar de la constante referencia a las palabras de los poetas, y a pesar de que también Heidegger haya escrito poesías, la experiencia heideggeriana del lenguaje trata de recoger aquello que se manifiesta en el lenguaje, pero sin disolverse en él. Las palabras de Heidegger, las palabras a las que Heidegger dirige ante todo su atención, son en primer lugar «señas»: palabras de un pensar que en parte tiene precisión de enunciados, pero que no se cumple en el enunciar. Se trata de un pensar que no encuentra apoyo alguno en el ente, porque trata de pensar el ser en su diferencia; y, en cuanto tal, trata de decirlo. Para decirlo no puede fiarse de representaciones, ya que es sólo el pensar del ente el que hace uso de ellas. En todo caso, puede recurrir a imágenes poéticas, las cuales no fijan al ente ni lo ponen dentro de un espacio de presencia. He aquí por qué el pensar del ser, como afirma Heidegger en un texto de 1941: «Es la cura por el uso-y-la necesidad del lenguaje *(Sprach-gebrauch)*» (GA, 13, p. 33).

III
Gadamer: hermenéutica del lenguaje y tradición

El proyecto de *Verdad y método*

Considerar la obra de Gadamer como una mera «urbanización de la provincia heideggeriana», según el título de un ya famoso ensayo de Jürgen Habermas, sería minimizarla. Si bien es cierto que, en su formación, Gadamer ha experimentado de manera preponderante la influencia heideggeriana, como él mismo reconoce, asistiendo a los extraordinarios cursos universitarios impartidos por el joven Heidegger en los años veinte, también es cierto que no ha querido limitarse a replantear, de una manera más distendida y susceptible de ser aprovechada, las investigaciones del maestro, con miras a su confrontación con la filosofía contemporánea, como tampoco ha pretendido presentarlas en un marco sistemático y unitario que acentuara sus aspectos menos esotéricos. Su intención ha consistido, más bien, en filtrar la reflexión heideggeriana a través de los elementos de la tradición filosófica, compararla con lo elaborado en el pasado; volver a contextualizar, por consiguiente, a Heidegger –incluso mediante el ejercicio de una pericia filológica de la cual Gadamer es decididamente maestro– y llevarlo al interior de un curso histórico que Heidegger creía haber interrumpido. El gesto de reconducir a Heidegger, aun manteniendo la radical novedad de su pensar, al cauce de la tradición, ofrece de hecho a Gadamer la posibilidad de escapar a la terminología y a los planteamientos del maestro, y de volver a tener en consideración algunos de sus resultados especulativos, desarrollando, en cambio, temas particulares propios y tomando sobre sí el renovado ejercicio de una filosofía entendida a la manera

clásica, una filosofía que reivindica su propia e indispensable función también en la época de la ciencia.

De entre las obras de Gadamer –ahora disponibles en una edición definitiva, revisada por él, en Mohr, Tubinga–, el texto más relevante e incisivo, no sólo en el marco de lo antedicho sino también desde la perspectiva de una definición del problema del lenguaje en clave hermenéutica, es naturalmente *Verdad y método* (1.ª edición 1960; ahora en GW, 1). Aun cuando elabore una teoría del acto de la interpretación, no se configura este volumen como un tratado de metodología de la interpretación (como lo es, por ejemplo, la obra de Emilio Betti), sino como un libro auténticamente filosófico. Su carácter filosófico se debe, ante todo, al hecho de que vengan reconducidos, dentro del marco universal del acto interpretativo, algunos temas tradicionales de la filosofía, del problema de la verdad a la reflexión sobre el arte, de la teoría de la experiencia al problema del lenguaje. Pero si, al mismo tiempo, puede cumplirse este proyecto, ello se debe a que en este libro, a diferencia de cuanto acontece en la práctica objetiva de toda ciencia (también, por tanto, en el estudio de las técnicas de la interpretación), no sólo resulta tematizado el proceso de la comprensión, sino puesto al mismo tiempo en acto. En otras palabras, aquí se lleva a cabo esa circularidad de la investigación, ese recíproco reenvío de lo investigado y del modo de investigación (de «objeto» y «método», en el sentido hegeliano del término) que hace que la hermenéutica no sólo pueda venir considerada como una teoría, sino también, y más exactamente, como praxis.

A este complejo entramado alude ya el título de la obra gadameriana. El acercamiento de los términos «verdad» y «método» debe entenderse de hecho, y sobre todo, de un modo polémico, al enfrentar el enfoque hermenéutico basado en el nexo de comprensión y verdad, ejemplificado en la «lógica de pregunta y respuesta», con los procedimientos de la ciencia que tratan de consolidar la certeza respecto a un estado de cosas, según métodos probados y verificables. Al efecto, la verdad filosófica recupera aquí un espacio autónomo propio, separándose del requisito de precisión que alienta en la ciencia moderna; y la filosofía deja también de configurarse como una técnica dirigida a la consecución de una meta.

He aquí por qué, en sus investigaciones sobre las estructuras de la comprensión, Gadamer trata de recuperar el sentido originariamente griego de la noción de «praxis», remitiéndose a una lectura de Aristóteles –inspirada en muchos aspectos por las reflexiones del joven Heidegger–, en particular del libro VI de la *Ética nicomaquea*. No es posible en absoluto entender la praxis si se la reduce al nivel de la actividad técnica y de la acción *poiética*, como ha ocurrido, en cambio, en la Edad Moderna. La técnica designa el ámbito de las aplicaciones científicas enderezadas a un fin y determinadas según relaciones causales, regu-

ladas y dominadas por la competencia de los «expertos». Por su parte, la praxis remite, en cambio, a esa consciencia del contexto y a ese «saber hacer» a la hora de aplicar las reglas, aplicación que, si bien se revela por un lado estructurada según el modelo de comprensión, se abre necesariamente por el otro a una esfera social. De un lado se celebra en ella un proceso de recíproca interacción entre el acto de comprender y lo comprendido, una conexión en la que sin reglas mecánicamente seguidas se compenetran progresivamente el horizonte interpretativo (dispuesto a modificarse cuando se compara con las cosas) y aquello que se manifiesta al pensar. Del otro lado, y al mismo tiempo, emerge en la actividad práctica una concepción según la cual el hombre no actúa ideando proyectos a su arbitrio, sino que, por el contrario, ha de contar con los otros hombres y contribuir con sus acciones a determinar los eventos que interesan a la comunidad.

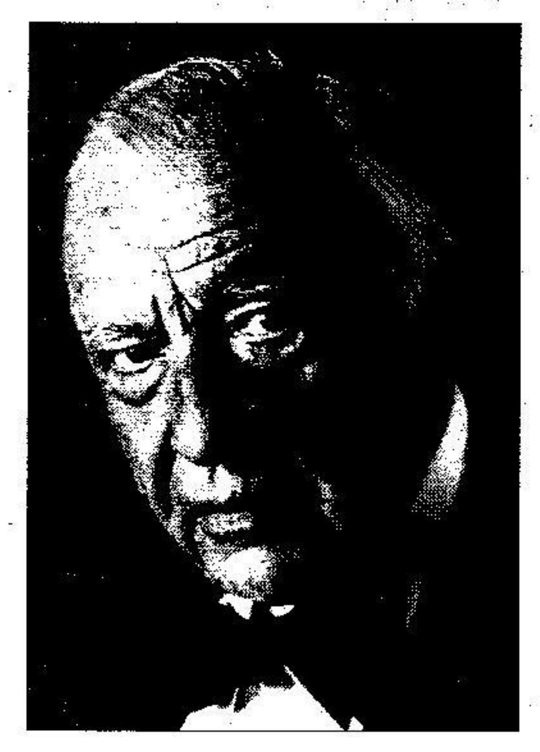
La recuperación de la autonomía de la actividad filosófica en su nexo de comprensión y verdad y, al mismo tiempo, la superación en el campo de la hermenéutica de la separación entre esfera teórica y ámbito práctico, impuesta por el pensamiento moderno, es algo ahora posible gracias a que, como señala *Verdad y método,* tiene lugar aquí una recíproca remisión estructural entre pensamiento y acción, una remisión posible gracias a la recuperación de un sentido de estas nociones que, en la perspectiva científica, corre el riesgo de perderse. La comprensión necesita ser aplicada y, por consiguiente, puesta de relieve en la actividad práctica; ésta, a su vez, no puede sino dejarse orientar por una comprensión previa y contribuir al aumento de sentido del agente. Por tanto, y desde este punto de vista, la hermenéutica puede configurarse como una «filosofía práctica» –como reza el título de un famoso ensayo gadameriano, ahora parte de *La razón en la época de la ciencia* (original: 1976)–.

En definitiva, el proyecto de *Verdad y método* pertenece a esa suerte de resistencia y desquite que se advierte, en muchos ambientes del pensamiento moderno, contra la pretensión de dominio universal de la metodología científica. La investigación realizada por Gadamer trata de estudiar, se dé donde se dé, la experiencia de verdad que va más allá del ámbito sujeto al dominio de la ciencia, y lo hace para mostrar su legitimidad, fundando su *lógos* específico. Lo que de este modo se propone la hermenéutica es coordinar y articular, de manera estructuralmente adecuada, todas las formas de experiencia que se hallan fuera de la ciencia, desde la experiencia del arte a la de la historia, de la experiencia del lenguaje a la efectuada por la filosofía, en general. En estas actitudes del hombre, se anuncia, de hecho, una verdad que escapa a la verificación y controles propios de la ciencia y sus metodologías.

La estructura de *Verdad y método*

En la nueva perspectiva esbozada se enmarcan los temas más específicamente afrontados por Gadamer en las tres partes de *Verdad y método*. La investigación sobre la esfera del arte, del mundo de la historia y del ámbito del lenguaje constituyen, como se ha dicho, las principales etapas, estrechamente conectadas entre sí, del curso en el que la experiencia hermenéutica encuentra su consciente realización. De ahí que, aun cuando sea preciso en nuestro caso poner de relieve la interpretación gadameriana del lenguaje, se haga necesario aludir también a los otros modos en los que comprensión y verdad articulan su relación.

El análisis de la obra de arte en *Verdad y método* tiene indudables resonancias del planteamiento heideggeriano del ensayo de 1936 *El origen de la obra de arte* (del cual el propio Gadamer ha hecho una edición, con un importante epílogo suyo, para la editorial Reclam). Según Gadamer, en la experiencia del arte nos las habemos con una comprensión que va radicalmente más allá del ámbito del conocimiento metódico de la ciencia y que, como sucede en Heidegger, remite al desocultarse previo de una verdad que no puede reducirse en absoluto a la noción de correspondencia. Sin embargo, respecto a la perspectiva heideggeria-



Hans-Georg Gadamer

na, Gadamer, a fin de determinar el hecho artístico, se basa en la noción de juego. «Juego» no es, como, por ejemplo, en el Heidegger de *La proposición del fundamento,* aquello que escapa de toda ley causal, perfilando así el ámbito de un fondo que es «sin porqué». Tampoco se configura en términos de un «juego lingüístico», como hemos visto en Wittgenstein, es decir, como una multiplicidad de ámbitos estructurados según reglas, en los que halla expresión una forma de vida. Para Gadamer, el juego es más bien algo que tiene forma propia, que en su ser jugado precede a la consciencia de los jugadores y que, en definitiva, se configura como un todo significativo repetible y representable al modo de una unidad con sentido. Bajo esta perspectiva, no somos nosotros los que jugamos, sino que es, más bien, el propio juego el que juega, incluyendo en sí mismo a los jugadores y haciéndose él a sí mismo auténtico sujeto de este proceso. Contra el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas,* la noción de juego tiene que ver, según Gadamer, con la obra, no con el lenguaje, y está en función del modo de representación en que ella se proponga. Y por lo que hace a Heidegger, *Verdad y método* subraya con fuerza, en cambio, el carácter de estructura y forma, propio del juego, y la interacción entre los jugadores.

Por lo demás, la experiencia del juego no es más que un posible aspecto de la experiencia hermenéutica que, en general, se abre al hombre, entendido como ser histórico. Según Gadamer, la auténtica experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su propia finitud, algo que sólo puede verdaderamente acaecer dentro de un respecto vivido conforme a la tradición. Para Gadamer la tradición no se identifica, como en el Heidegger de los años treinta, con la historia del ser, en la que se manifiesta y oculta el acaecimiento ontológico, según los diferentes modos recogidos por los grandes pensadores. Antes bien –con una mayor atención a las posiciones del Heidegger de *Ser y tiempo*–, la tradición no sería únicamente aquello en lo que estamos situados, definiéndonos, sino a la vez aquello que podemos tomar a nuestro cargo y llevarlo a cumplimiento con nuestro pensar y nuestro hacer. La «conciencia efectual» *(wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)* es el modo en que el hombre vive su propia experiencia histórica y articula la comprensión que en ella alienta.

Comprender significa, de hecho, dialogar con la tradición, interrogarla y responder a sus preguntas, estableciendo un coloquio que, junto al objeto sobre el que versa nuestro interés, saca a la luz nuestra propia condición. La comprensión, históricamente situada, viene estructurada, por tanto, según una «lógica de pregunta y respuesta», mediante la cual nos relacionamos con el dato histórico y, en definitiva, con nosotros mismos. Al inicio se alza la pregunta que la tradición nos plantea, el vernos directamente apelados por la palabra del pasado. El dato histórico –ya sea un texto, un documento o una obra del pasado– se vuelve a nosotros, poniéndonos en situación de apertura. Por nuestra parte, para responder a aque-

llo que nos interpela desde el pasado debemos comenzar por interrogar. Pero en esta nuestra interrogación trascendemos el horizonte histórico que nos propone el pasado, lo ponemos en cuestión, del mismo modo que hacemos con aquellas palabras provenientes de la tradición con las que, por nuestra parte, la interrogamos. De este modo se constituye otro horizonte histórico más comprehensivo, en el cual se inserta nuestro propio preguntar, que, a su vez, está precisamente determinado de manera histórica. En otras palabras, se trata del horizonte que abarca tanto a nosotros, los que preguntamos, como también a aquello que nos interpela desde el pasado. De este modo, la tradición se revela como fondo en el que se realiza un constante ir más allá de los límites por ella misma establecidos; y el hombre es aquel que hace posible que tal sobrepasamiento se efectúe.

Sin embargo, ¿de qué modo se determina la comprensión, históricamente situada? ¿Qué es lo que hace posible que la experiencia hermenéutica se efectúe en un continuo diálogo con la tradición? Y ¿cómo puede llegar a darse la definición de ese horizonte cada vez más amplio, en el que nos situamos históricamente? La respuesta a estas preguntas remite a la específica conexión entre comprensión y lenguaje, a la cual Gadamer dedica la tercera parte de *Verdad y método.*

Comprensión y lenguaje

Ya hemos señalado anteriormente las dos concepciones principales que se han venido contraponiendo sobre el tema del lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento: la una concibe el lenguaje como instrumento de comunicación, y la otra como el medio en el que el hacer y el pensar del hombre vienen a realizarse. En la órbita de algunas de las intuiciones heideggerianas, Gadamer hace suya, con gran lucidez, la segunda concepción, a la que convierte en el eje que lleva a pensar de nuevo la temática ontológica que transfigura el enfoque de Heidegger. Desde un punto de vista hermenéutico, el lenguaje es de hecho el medio universal en el que se realiza la comprensión. En nuestro dialogar, en nuestro buen entendimiento, nosotros no nos servimos en absoluto de palabras, a la manera que lo hace un artesano al servirse de sus instrumentos, sino que nos colocamos más bien en ese ámbito que el propio lenguaje puede desocultar previamente. No es posible sostener la concepción de que el lenguaje sea un medio de comunicación, en cuanto que ello presupondría la previa existencia en curso de una comunicación viva que las lenguas, en sus diferentes formas históricas y geográficas, tendrían la función de expresar. Y no es posible mantenerla porque el lenguaje –en cuanto lenguaje del diálogo y lugar en el que se realiza el entenderse– es precisamente el ámbito en el que puede tener lugar de hecho la comunicación.

Gadamer desarrolla esta tesis siguiendo algunas directrices fundamentales. Ante todo, subraya el carácter esencialmente lingüístico de la tradición. De hecho, el pasado se trasmite, ya sea como palabra hablada, ya sea como palabra escrita. Sólo así, tanto en un caso como en el otro, la tradición deviene objeto de comprensión y de interpretación. El comprender se configura como una apropiación de lo que viene dicho; y se explicita de tal modo que, al final, lo dicho nos viene a pertenecer total e íntimamente. En este contexto, el acto de apropiación representa el modo en que viene a reconocerse que tanto nosotros mismos como los testimonios del pasado pertenecemos a una misma tradición. De hecho, el lenguaje –no en cuanto lengua, o sea, no en cuanto gramática o léxico, sino en cuanto un venir a expresar lo contenido en la tradición– constituye un auténtico acontecimiento hermenéutico, en el que apropiación e interpretación vienen a encontrarse.

Sin embargo, hemos visto que nuestra relación con la tradición no se configura únicamente como el intento de argumentar el pasado de acuerdo con un interés que nos anima en ese momento, sino que asume precisamente la propiedad de involucrarnos a nosotros mismos en ese curso histórico, del cual podemos estudiar los caracteres lingüísticos; asimismo, asume la propiedad de prolongar su camino hacia nuevas direcciones, algo que siempre ocurre mediante el ejercicio de la palabra. Porque, como se ha dicho, no sólo tiene una estructura lingüística lo comprendido, sino también y fundamentalmente el comprender; éste se realiza en forma de diálogo y según la «lógica de pregunta y respuesta», en la que el ejercicio con sentido de la palabra permite elaborar nuevas perspectivas sobre el mundo. Por consiguiente, sólo gracias al fuerte vínculo establecido entre pensamiento y lenguaje le es posible al hombre insertarse en el curso de la tradición y, sobre todo, prolongarla y llevarla a cumplimiento.

A partir de esta doble función y doble vínculo en el acontecimiento lingüístico entre la comprensión y lo comprendido en el hecho lingüístico, se perfila un ulterior aspecto del lenguaje, respecto al cual brota su naturaleza de medio de la manera más articulada. El lenguaje no sólo se cristaliza en testimonios verbales o escritos, que nos llegan de la tradición, interpelándonos desde el pasado; no sólo constituye el modo en que se realiza concretamente nuestra relación con la tradición y se articula su comprensión en la dialéctica de pregunta y respuesta; lo que es fundamentalmente lingüístico es el horizonte mismo en el que está situada la relación entre el que comprende y lo comprendido. Es precisamente éste el sentido en el que el lenguaje puede configurarse como un medio, manteniendo la experiencia de la tradición. Él es aquello que, al realizarse la comprensión, nos comprende a su vez a nosotros, es decir nos toma y pone en la perspectiva de una relación ya de siempre establecida –una relación entre el hombre y las cosas o entre hombre y hombre–. Sólo gracias a ese «estar toma-

dos» acaece ese comprenderse, esa «fusión de horizontes», ese ejercicio dialógico que permite a dos interlocutores entenderse sobre la misma cosa.

La articulación lingüística del pensamiento, es decir, el hecho de que el que comprende y lo comprendido interactúen lingüísticamente, se inscribe por tanto en una dimensión más amplia: en la del lenguaje entendido como modo de respectividad, ya de siempre y de antemano realizado. De una naturaleza tal del lenguaje, el pensamiento griego se ha mostrado consciente sólo en parte. Según Gadamer, sólo después de que la idea griega de lógica penetrara en el ámbito de la teología cristiana, se ha tomado conciencia del carácter originariamente «medial» del lenguaje y de su «hacerse carne» en la comprensión en cada caso realizada. No en vano, en el prólogo del cuarto Evangelio, el acontecimiento de la encarnación se expresa desde la noción de *Verbum*.

Es justamente remitiéndonos a esta perspectiva como nos es posible entender la conclusión a la que llega la investigación gadameriana, es decir, a la elaboración del vínculo íntimo existente entre lenguaje y ser. El carácter preliminar del lenguaje en cuanto horizonte de mediación y relación se expresa mediante una remisión a la esfera ontológica; con esto tiene lugar una vez más una remisión al pensar de Heidegger, y una vez más la posición del maestro vuelve a ser, empero, transfigurada y repensada desde el curso de la tradición.

En la última sección de *Verdad y método*, el lenguaje se presenta, por tanto, como horizonte para la elaboración de una «ontología hermenéutica». Se insiste, en estas páginas, en el carácter lingüístico de nuestra experiencia del mundo, lo cual no significa que el mundo sea –como en la ciencia– un objeto del lenguaje; el lenguaje es más bien aquello que hace surgir, que articula y expresa la verdad del mundo, es su proponerse a la comprensión. Por ello, una vez más, la lengua no puede ser entendida como un instrumento, dado que ella no presupone entidades separadas que, más tarde, debieran ser misteriosamente reunidas por el poder mágico de la palabra; por el contrario, la lengua se configura como aquello que ya de siempre ha hecho surgir el vínculo entre mundo y hombre, aquello en lo que se realiza continuamente la verdad de la interpretación. En cuanto medio, el lenguaje expresa y hace posible la manifestación de un entendimiento entre los hombres y sobre las cosas. He ahí por qué, según Gadamer, el que tiene el lenguaje «tiene» el mundo.

No existe, pues, escisión alguna entre ser y lenguaje: la propia experiencia que permite sustraerse a la prisión de palabras ya hoy agotadas no puede sino constituirse como realización de un acontecimiento, según modos lingüísticos. La experiencia hermenéutica, contrapuesta a la actitud objetivante propia de la ciencia, se basa justamente en el acontecimiento que el lenguaje saca a la luz y por el que él mismo está en definitiva caracterizado. Por consiguiente, hablar no significa tanto obrar sobre un contenido, fijarlo en un aserto o definirlo, cuanto registrar el obrar del propio contenido que se manifiesta y refleja en el hecho verbal.

Surge así, como punto de llegada del camino de *Verdad y método*, el carácter «especulativo» del lenguaje. Interpretando la noción hegeliana de la «proposición especulativa», Gadamer subraya cómo en la realización del acontecimiento lingüístico no sólo se expresa la unidad del concepto (más allá de la presunta escisión entre sujeto y predicado en la proposición), sino que, más bien, en el acaecer del habla y de la comprensión tiene lugar la efectuación de un sentido. El proceso realizado en el lenguaje es especulativo, en la medida en que las posibilidades finitas de la palabra vienen puestas en relación con un sentido que se manifiesta en la palabra y apunta a infinitas posibilidades de comprensión. La infinitud del proceso interpretativo se pone de manifiesto en el momento en que, cuando se nos entiende, aquello que viene dicho resulta siempre unido a la infinitud de lo no dicho, lo cual permanece en el fondo y es susceptible de ser tematizado posteriormente. De este modo, el que habla obra de manera especulativa, en cuanto que sus palabras no reflejan al ente, es decir no fijan un estado de cosas, sino que expresan la relación del hombre con la totalidad del ser.

Todo esto puede ejemplificarse de manera clara si examinamos la palabra poética, imposible de concebir adecuadamente cuando viene inserta en una pretensión de aserción. Ella se presenta más bien, a su vez, como un acaecimiento en el que se expresa la relación, siempre activa, con el mundo y con las cosas. En la poesía no es un ente lo significado, sino que se desoculta el mundo de los hombres y de los dioses; con lo cual, también la proposición poética es especulativa, desde el momento en que no refleja una realidad existente, sino que configura un mundo nuevo, entre los múltiples infinitamente posibles, a la manera fantástica de la invención.

Esa situación, en la que el hombre se encuentra en estado de poder comprender y obrar en el medio del lenguaje, viene resumida por Gadamer con palabras justamente famosas:

> El lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria: [...]. En todos los casos que hemos analizado, tanto en el lenguaje de la conversación como en el de la poesía y en el de la interpretación, se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje, que consiste no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido. Esto nos había acercado a la dialéctica antigua porque tampoco en ella se daba una actividad metodológica del sujeto, sino un hacer de la cosa misma, hacer que el pensamiento «padece». Este hacer de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo que capta al hablante. Ya hemos rastreado su reflejo subjetivo en el hablar. Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la consti-

tución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El *ser que puede ser comprendido es lenguaje.* El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como ***lenguaje,*** y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas[1].

En Gadamer, el vínculo entre ser y lenguaje está por ello puesto en términos de expresión, de «autorrepresentación» del ser, realizada por medio del lenguaje. Este carácter lingüístico medial del ser es la acción de la cosa misma, es el producirse de su verdad, gracias a la cual cabe realizar un proceso de comprensión, también él lingüísticamente mediado. De este modo la finitud del entender humano se enlaza con las posibilidades infinitas de la interpretación, enmarcadas en un horizonte de tradiciones que presenta inagotables posibilidades de desarrollo. Inmutable es, en cambio, la estructura de este proceso, una estructura universal que ve cómo se propone una y otra vez la conexión recíproca entre comprensión y verdad. La universalidad de la hermenéutica, mediada lingüísticamente, se convierte de este modo en el hilo conductor que lleva a la comprensión de esa finitud del hombre, la cual encuentra en la tradición tanto la condición del propio delimitarse como el estímulo para un constante sobrepasamiento.

---

1 GW, 1, p. 478 [ed. cast.: de A. Agut y R. Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 567].

Conclusión

Hermenéutica y análisis del lenguaje

La exposición de las tres concepciones que sobre el lenguaje han elaborado Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, y la atención prestada a su precisión y desarrollo, tanto en las diferentes fases de reflexión de estos pensadores como en el contexto de una de sus obras particularmente significativa, nos han permitido ver con más detalle la irrupción de algunas controversias entre la filosofía analítica y el enfoque hermenéutico a lo largo del siglo XX; asimismo, nos han permitido ver, definido, un terreno común en el que han aparecido los límites de esta dicotomía y en donde se ha criticado su presunta obviedad y favorecido su superación. El llamado «giro lingüístico», llevado a cabo en nuestro siglo, ha traído consigo no sólo el haber podido delinear, en toda su importancia y autonomía, un tema como el del lenguaje –considerado en épocas anteriores dependiente de la esfera de la lógica, y subordinado a ella dentro del marco de una investigación sobre la esencia del hombre, una investigación realizada bajo la perspectiva del clásico «animal racional»–, sino haber creado, sobre todo, las condiciones necesarias para una comparación efectiva y un diálogo fructífero entre estilos de filosofía, sólo en apariencia excluyentes entre sí, haciéndolo todo ello con renovada atención hacia aspectos del lenguaje poco estudiados anteriormente.

Como hemos visto, el rasgo común que caracteriza las investigaciones sobre el lenguaje de Wittgenstein y de Heidegger –también la configuración hermenéutica, realizada por Gadamer a partir de la ontología heideggeriana– lo constituye la actitud polémica de ambos contra la primacía de la apófansis así como

su revalorización a la multiplicidad de configuraciones del lenguaje, en vista de una reconsideración global y más articulada del fenómeno lingüístico. Así considerado, el acto expresivo resulta arraigado en múltiples formas de vida, o se configura como el modo prioritario en el que se establece la relación del hombre con el mundo. Investigar las reglas de uso de estas formas de la lengua, así como indagar los distintos sentidos en que, mediante el lenguaje, se realiza el acontecimiento de la revelación del ser, constituyen las posibles especificaciones, ya sea el punto de vista analítico o hermenéutico, de una misma actitud crítica: aquella que trata de superar el carácter central de la aserción y la consiguiente concepción de la verdad como adecuación o reflejo de lo real.

Ulteriores desarrollos de la reflexión sobre el lenguaje en el pensamiento contemporáneo

Sobre el terreno de convergencia así definido –sin que su enfatización no suponga sin embargo el olvido de las divergencias de planteamientos, incluso sensibles, sacados a la luz en las páginas precedentes– se insertan también los posteriores desarrollos difundidos en el pensamiento contemporáneo, tanto en el ámbito angloamericano o en la tradición continental. Hoy, la filosofía analítica del lenguaje no sólo se presenta como una prolongación de la concepción wittgensteniana de los juegos lingüísticos, sino que se extiende además al ámbito de la pragmática, de la inteligencia artificial y de la construcción de una nueva doctrina del significado. La teoría de actos lingüísticos, elaborada por Austin y recuperada por Searle; la reflexión sobre la noción de referencia a partir de una consideración holística del lenguaje realizada por Quine; la propuesta de nuevas teorías del significado por parte de Davidson o de Dummett; los intentos de formalización de los lenguajes naturales; la elaboración de semánticas cognitivas y el intento de crear sistemas capaces de simular la competencia comunicativa efectiva del parlante: todas ellas son direcciones en las que está encontrando hoy su propio desarrollo el pensamiento analítico.

En paralelo al pensamiento analítico, la hermenéutica –ampliamente extendida pero también agotada en una suerte de *koiné* filosófica, esto es, en una multiplicidad de prácticas diversas, unidas por una misma intención: la de describir la situación interpretativa en la que el hombre piensa y actúa– ha conocido elaboraciones radicales especialmente en tierra francesa: de la crítica al logocentrismo y el consiguiente desarrollo de un pensar de la deconstrucción en Derrida al intento de liberarse de la actitud que privilegia el acto de apropiación cognosci-

tiva dominante en la tradición occidental o al intento de definir las modalidades originarias de un «lenguaje ético», como ocurre en la «fenomenología de la pasión» desarrollada por Levinas. En territorio alemán, en cambio, han sido Apel, con la explicitación de una «pragmática trascendental» que define las estructuras del pensamiento, o Habermas, con la enunciación de una «teoría de la acción comunicativa», quienes han dirigido el estudio del lenguaje a la recuperación del valor del fundamento, una función de la que la filosofía debería hacerse nuevamente cargo.

Se vienen dando algunos pasos significativos encaminados a sobrepasar la clara antítesis –ejemplificada en la «Introducción» en las posiciones de Carnap y de Heidegger– entre una lengua modelada sobre el discurso científico y de la cual es posible adquirir un dominio técnico, y un lenguaje que ve en la palabra poética el modo más auténtico de la propia explicación. Bien es cierto que estos pasos no se deben exclusivamente a la hermenéutica de Gadamer, ya que en ésta se encuentran laicizadas y reintroducidas en el seno de la tradición muchas de las intuiciones heideggerianas posteriores a los años treinta. Pero es especialmente desde la vertiente de la filosofía analítica desde donde se está perfilando un movimiento, en buena medida convergente, encaminado a realzar el valor del proceso de interpretación, incluso en el ámbito de la investigación científica. Su expresión más consecuente se encuentra, en paralelo con el «anarquismo metodológico» de Feyerabend, en el pragmatismo de Rorty, que vincula a su crítica de la filosofía como «espejo de la naturaleza» una revalorización –en clave analítica– de la hermenéutica heideggeriana (en especial del Heidegger de *Ser y tiempo*), estableciendo asimismo una fecunda comparación entre el pensamiento del área anglo-americana y la tradición continental con vistas a conjugar la exigencia de rigor, propia del modelo científico, con la estructura abierta e infinita del proceso interpretativo.

De este modo vienen a revalorizarse esos elementos temáticamente afines y esas analogías en el planteamiento de problemas filosóficos particulares, brotados –según nuestra reconstrucción anterior– del pensamiento de Wittgenstein, de Heidegger y de Gadamer. Entre estos puntos de convergencia cabe resaltar algunos, como conclusión, por ser particularmente indicativos del camino recorrido en nuestro siglo por una reflexión sobre el lenguaje que ha tratado de reflexionar críticamente sobre los modelos predominantes en la tradición, a la vez que pretendía dar cuenta de las múltiples posibilidades del fenómeno lingüístico. De esta manera cabrá poner de relieve ulteriores cuestiones que, por lo que hace a esta temática, el pensamiento contemporáneo está llamado a afrontar.

Una comparación entre Wittgenstein, Heidegger y Gadamer

Uno de los elementos comunes a los autores presentados lo ha constituido el hecho de que, en su reflexión sobre el lenguaje, los tres hayan puesto el acento sobre el horizonte de delimitación, en cuyo interior se sitúa el hombre al hablar. Es cierto que la creencia en que la palabra es un medio primario de determinaciones y fijaciones de lo real ya estaba en Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica,* donde se demostraba mediante reducción al absurdo el «principio de todos los principios». Sin embargo, para nuestros pensadores lo interesante no es el poder definitorio de la palabra, sino el hecho de que es la lengua en su conjunto la que determina los confines de nuestro pensar. En otras palabras, la lengua constituye el horizonte en el que se circunscribe toda nuestra relación con el mundo. Al respecto, por ejemplo, Gadamer afirmaría que «el ser que puede ser comprendido es el lenguaje».

Como ya hemos visto, esta concepción se encuentra sobre todo en el *Tractatus,* donde Wittgenstein vincula el ámbito del sentido a los límites de nuestro decir, y decide llevar adelante la propia exposición poniéndose «en el interior» de un lenguaje redefinido según el modelo de la lengua perfecta. De este modo, la propia realización de esta obra queda sujeta a la dificultad que supone querer describir el lenguaje en su conjunto, sin poder, en cambio, situarse en una perspectiva metalingüística. Por consiguiente, la lengua se muestra como una factualidad previamente dada que, al afirmarse, permite percibir el mundo como un todo limitado. Al hecho de que el mundo sea y se exhiba como tal Wittgenstein lo llama lo «místico». Un planteamiento análogo en muchos sentidos lo podemos desde luego encontrar también en la actitud, digamos, «fenomenológica» que caracteriza la andadura de las *Investigaciones filosóficas.* En esta obra el análisis de situaciones concretas en el uso del lenguaje y su lógico acto de socavar en el interior es el único camino permitido a la investigación, una vez establecida la imposibilidad de salir fuera del ámbito de las reglas lingüísticas y de los juegos emparentados entre sí.

Igual convicción sobre el carácter preliminar y la función delimitadora propios del lenguaje se encuentra, si bien conjugada de manera diferente y con diferente sensibilidad, tanto en la hermenéutica de Heidegger como en el particular desarrollo que de ella ha hecho Gadamer. La noción de finitud –central en el pensamiento de Heidegger y que Gadamer interpreta y define mediante la noción de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*– no viene limitada, como es sabido, solamente al estar-ahí, tal y como sucede en la perspectiva de *Ser y tiempo.* De hecho, es el ser mismo el que resulta finito, por hallarse –al ser descrito como acaecimiento propicio *(Ereignis)*–, en todo caso, destinado a la comprensión del hom-

bre, aun cuando lo comprometa y se lo apropie en el acto de donarle una y otra vez nuevas perspectivas de pensamiento. El modo en que esta finitud del ser se configura en términos concretos viene dado justamente por la estructura reveladora del lenguaje, es decir, por su capacidad de manifestar las relaciones entre el hombre y el mundo, manifestándose de esa manera a sí mismo. La recíproca remisión entre ser y pensar –cuyas huellas sigue Heidegger en sus análisis de los poetas, mientras que Gadamer establece dicha remisión en clave especulativa– implica, pues, la necesidad de definir y circunscribir el horizonte en el que está situado el hombre. Y es precisamente el lenguaje el que, en cuanto medio, se configura como explicitación de este horizonte y como forma efectiva de una tal determinación. Sólo en el interior del horizonte lingüístico que previamente se desoculta puede el pensar responder a la llamada del ser y apropiarse a su vez del ejercicio de la palabra. Sin embargo, en esta situación sigue estando vinculado a un límite de fondo, al que se ve constante remitido, pero que es incapaz de sobrepasar.

En este contexto, resulta desde luego evidente que el lenguaje no puede por sí mismo llegar a ser objeto de investigación temática. Y ello no sólo porque, por su naturaleza, escape a toda posible objetivación, sino, principalmente, porque todo eventual análisis de este tema se realizaría, en todo caso, haciendo uso de patrones lingüísticos. Ya sea desde la perspectiva de Wittgenstein o desde el punto de vista de Heidegger, no es posible preguntarse «qué cosa» sea lenguaje, lo que hace falta más bien es preguntarse «cómo» es el lenguaje. La lengua se muestra, pues, en sus formas concretas y en su estructura ideal, tal y como sucede en el Wittgenstein del *Tractatus;* la lengua manifiesta su propia esencia (*Wesen,* entendido en el sentido verbal anteriormente especificado) mientras hace que las cosas se revelen, como ocurre en el Heidegger de *De camino al habla*. Por consiguiente, una noción de lengua en cuanto instrumento de comunicación deja cada vez más el puesto a la configuración de un lenguaje en cuanto medio, en cuanto ámbito en el que se verifica el encuentro entre el hombre y el mundo.

Y es dentro de esta perspectiva donde emerge, por tanto, el nexo decisivo entre lenguaje y experiencia. El problema de la experiencia, considerado en los diferentes sentidos del término, ya ha sido expuesto en repetidas ocasiones en las páginas precedentes: en implícita referencia al concepto wittgensteniano de «forma de vida»; en conexión con aquello que, según la perspectiva heideggeriana, nos desvela la poesía; y finalmente, en la hermenéutica gadameriana, en relación con el ejercicio de la comprensión y la constitución de la tradición. En todos estos casos el lenguaje se configura no sólo como aquello que articula nuestro experimentar, permitiendo explicarlo, sino también como aquello que deja pensar de nuevo tal fenómeno, según nuevas modalidades. Es más, el nexo entre lenguaje, experiencia y ser define el ámbito mismo en el que la fenomenología de la finitud del hombre puede encontrar su desarrollo.

Hacia una nueva concepción del lenguaje

Resta, empero, preguntarse, para concluir, si acaso nuestros autores han pensado tal nexo en todas sus formas posibles, y, en particular, si la noción de experiencia aquí trazada no habrá sido, bien mirado, más bien parcial y limitada, aun cuando se adecue a una consolidada tradición filosófica. O sea, hemos de preguntarnos si no sería posible, precisamente a partir de una consideración diferente del tema de la experiencia, volver a pensar también la propia concepción de lenguaje que constituye el punto de encuentro de los autores considerados. De hecho, «experiencia» no quiere decir sólo comprensión y asimilación de aquello que se presenta a nuestra mirada; ni indica únicamente la disponibilidad a situarse en el horizonte trazado por las estructuras de la lengua que hablamos. «Experiencia» significa sobre todo –en conformidad con lo tomado en inicio del pensamiento griego– capacidad de admiración, posibilidad de sorprenderse por lo de antemano imprevisible, y continua remisión a algo que escapa inicialmente a todo vínculo de reciprocidad. En otras palabras, el término «experiencia» define una originaria apertura a lo otro, es por constitución experiencia *de lo* otro.

Si éste es el sentido decisivo de la experiencia humana, entonces a través de ella se verá el hombre constantemente remitido más allá de la correspondencia entre ser y pensar, mediada y articulada por el lenguaje. Si «experiencia» es inicialmente un choque contra aquello que escapa a todo proyecto, y si sólo más tarde es posible asimilar y reconducir este imprevisto al horizonte de la comprensión, entonces el propio vínculo entre lenguaje y mundo que circunscribe el ámbito de aquella factualidad finita en la que el hombre está situado sólo revela un aspecto, un momento parcial de aquello a lo que la filosofía está llamada a describir. Si la experiencia es ante todo experiencia de lo otro, capacidad de flexión hacia lo externo, si es anterior a toda reflexión del pensar y a toda exhibición del mundo a ella referida, entonces no es sólo ya que el lenguaje esté vinculado a estas situaciones, ni se limita a ser tan sólo el medio en el que se articulan estos nexos. El lenguaje ya no es solamente lenguaje de la revelación, fenómeno que se revela a su vez en este su propio carácter. El lenguaje tiene más bien la función de dar expresión a esa constante remisión a lo otro que, en la experiencia entendida originariamente, encuentra su propia estructuración.

El lenguaje de la experiencia, entendida ésta como experiencia de la alteridad, se torna entonces en un lenguaje capaz de desmentir la correspondencia entre ser y pensar. Pero si de lo que se trata es de alcanzar este fin, el lenguaje ha de poner en cuestión su propia función de medio, la cual es, como ya hemos visto, aquello que hace posible la comprensión y el obrar del hombre en los dife-

rentes contextos de uso. Por consiguiente, el lenguaje de la experiencia asume una configuración paradójica, en cuanto que está llamado a decir y a articular la propia limitación, pero no contentándose con ella, sino prefigurando ese espacio anterior a la palabra en el cual ha lugar el encuentro con aquello que sorprende y confunde las certezas consolidadas. Y en este encuentro se quiebra toda correspondencia entre el horizonte de la comprensión, el comprender y lo comprendido. Sólo después puede venir constituida tal correspondencia en un proceso de asimilación gobernado por la palabra y sus reglas. Pensar el lenguaje de la experiencia como lenguaje de la paradoja es, pues, una de las tareas, quizá la más urgente, de la filosofía contemporánea, heredera en sus diversas ramificaciones de la reflexión de los autores a los que se ha dedicado este trabajo.

Bibliografía

Para las obras de Ludwig WITTGENSTEIN se hace referencia a la edición de la *Wekausgabe,* Frankfurt, Suhrkamp, 8 vols., 1989. El *Tractatus logico-philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas* están contenidos en el volumen 1 (hay ediciones en castellano, respectivamente, en Madrid, Alianza Editorial, y en México, F.C.E.). Tanto para el *Tractatus* como para las *Investigaciones* se ha adoptado el criterio de citas habitual. Por otra parte, se menciona también la *Wiener Ausgabe* (ed. de M. Nedo, Viena y Nueva York, Springer-Verlag), prevista en 15 vols. Hasta ahora han aparecido la *Einführung (Introducción)* (1993), el vol. 1: *Philosophische Bemerkungen* (1994), y el vol. 2: *Philosophische Betrachtungen; Philosophische Bemerkungen* (1994).

Para los dispositivos de trabajo sobre las *Investigaciones filosóficas* se han consultado en particular: E. VON SAVIGNY, *Wittgensteins «Philosophische Untersuchungen». Ein Kommentar für Leser,* vol. 1, Frankfurt, Klostermann, ²1992; vol. 2, Frankfurt, Klostermann, 1989; H. KAAL y A. MCKINNON (eds.), *Concordance to Wittgenstein's «Philosophische Untersuchungen»*, Lovaina, Brill, 1975.

Para las obras de HEIDEGGER se ha hecho referencia a la edición de la *Gesamtausgabe* (abreviada como GA, más el número del volumen y de la página), Frankfurt, Klostermann, 1975 ss.

Para las obras de GADAMER se ha hecho referencia a las *Gesammelte Werke* en 9 vols., Tubinga, Mohr (Paul Siebeck), 1986-1993 (abreviado como GW, seguido del número del volumen y de la página). El texto de *Verdad y método* [ed. cast. en Sígueme, Salamanca] está contenido en el vol. 1, *Hermeneutik,* I.

A continuación se presenta una pequeña selección de monografías recientemente aparecidas, para quienes quieran profundizar en algunos de los temas tratados en las páginas precedentes, sobre todo por lo que hace a la comparación

entre Wittgenstein y Heidegger. Una bibliografía general sobre la obra de Wittgenstein está contenida en el número monográfico editado por R. Drudis Baldrich, de *Aporia. Revista de la Actualidad Filosófica*, vol. XI, 45-48 (1990). Una bibliografía sistemática sobre Heidegger se encuentra a su vez recogida en H. M. Sass, *Heidegger-Bibliographie,* Meisenheim am Glan (orig.: 1968, con añadidos posteriores).

AA.VV., *Aspectos de la filosofía de L. Wittgenstein*, número monográfico de *Daimon. Revista de Filosofía* 2 (1990).

APEL, K. O., *Transformation der Philosophie,* 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1973 [ed. cast.: Madrid, Taurus, 1988].

AYLESWORTH, G. E., *From Grounds to Play. A Comparative Analysis of Wittgenstein and Heidegger,* State Univ. of New York, Diss., 1986.

CANFIELD, J. V. (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, Nueva York-Londres, Garland, 1986, particularmente los vols. 1 *(The Early Philosophy– Language as Picture)*, 6 *(Meaning)* y 9 *(The Private Language Argument).*

CEREZO GALÁN, P., *Arte, verdad y ser en Heidegger,* Madrid, FUE, 1963.

DUBSKY, R., *A Comparison of Heidegger and Wittgenstein's Departure from Traditional Formulations of World, Lenguage and Truth*, Pittburg, Duquesne Univ. Diss., 1988.

GIER, N. F., *Wittgenstein and Phenomenology. A comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty,* Albany, State Univ. of New York Press, 1981.

GONZÁLBEZ, B., *Heidegger en su lenguaje,* Madrid, Tecnos, 1992.

GREISCH, J., *La Parole heureuse. M. Heidegger entre les choses et les mots,* París, Beauchesne, 1987.

KOCKELMANS, J., *On Heidegger and Language,* Evanston, Northwestern UP, 1972.

KUSCH, M., *Language as Calculus Vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer,* Dordrecht, Kluwer, 1989.

LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger,* Madrid, Alianza, 1997.

LEYTE, A., *Ensaios sobre Heidegger,* Vigo, Galaxia, 1995.

MACCANN, Ch., *M. Heidegger. Critical Assessments*, vol. 3, *Language,* Londres-Nueva York, Routledge, 1992.

MOLINUEVO, J. L., *La ambigüedad de lo originario en Martin Heidegger,* Iria Flavia, Novo Seculo, 1994.

MULHALL, S., *On being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects,* Londres-Nueva York, Routledge, 1990.

NAVARRO CORDÓN, J. M. y RODRÍGUEZ, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía,* Madrid, Editorial Complutense, 1993.

PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo,* Barcelona, Anthropos, 1989.
POEGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger* (apéndice de F. Duque), Madrid, Alianza, 1993.
RAGGIUNTI, R., *La «conoscenza del linguaggio» e il mito della Grammatica Universale,* Pisa, Edizioni ETS, 1944.
RENTSCH, Th., *Heidegger und Wittgenstein. Existential und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie,* Stuttgart, Klett Cotta, 1985.
RODRÍGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad,* Madrid, Trotta, 1993.
— *La transformación hermenéutica de la fenomenología,* Madrid, Tecnos, 1997.
RORTY, R., «Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language», en *Essays on Heidegger and Others,* Cambridge, 1990.
RUGGENINI, M., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica,* Génova, Marietti, 1992.
SANTAMBROGIO, M. (ed.), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio,* Roma-Bari, Laterza, 1992.
SEFLER, G. F., *Language and the World. A Methodological Synthesis within the Writings of M. Heidegger and L. Wittgenstein,* Atlantic Highlands, N. J., The Humanities Press, 1974.
STANDISCH, P., *Beyond the Self: Wittgenstein, Heidegger and the Limits of Language,* Aldeshot, Avebury, 1992.
THÉRIEN, C., *Die Sprache als Sagbarkeit der Bedeutsamkeit der Welt: Untersuchungen zur Deutung der Sprache bei Heidegger und Gadamer,* Tubinga, Diss., 1992.

Tabla cronológica

1889, 26 de abril: nace en Viena, Ludwig Wittgenstein.
1889, 26 de septiembre: nace en Messkirch/Baden, Martin Heidegger.
1900: primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl.
1900, 11 de febrero: nace en Marburgo, Hans-Georg Gadamer.
1921: Wittgenstein publica en la revista *Annalen der Naturphilosophie* la *Logisch-philosophische Abhandlung,* completada en 1918. La obra se vuelve a publicar en Londres al año siguiente con el título latino de *Tractatus logico-philosophicus,* con una introducción de Bertrand Russell, en una versión bilingüe a cargo de Cecyl Kay Ogden.
1927: Heidegger publica *Ser y tiempo,* fruto de sus cursos impartidos en la Universidad de Marburgo en la segunda mitad de los años veinte.
1929, junio: después de seis años de actividad como maestro de escuela, de una breve estancia en el convento de Hütteldorf, cerca de Viena, en calidad de ayudante de jardinero, y de dos años dedicados a la construcción de la casa de una de las dos hermanas, Wittgenstein vuelve a Cambridge, donde se le otorga el título de doctor.
1929, 24 de julio: Heidegger, llamado a la Universidad de Friburgo de Brisgovia como sucesor de Husserl, pronuncia el discurso inaugural *¿Qué es metafísica?,* publicado el mismo año.
1929: Gadamer presenta su trabajo de habilitación, bajo la guía de Heidegger.
1931: aparece en *Erkenntnis* el ensayo de Carnap *Superación de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje.*
1935: Heidegger imparte en Friburgo el curso *Introducción en la metafísica:* publicado, más tarde, en 1953.

1936-1937: Wittgenstein pasa casi un año en Noruega, donde comienza a escribir las *Investigaciones filosóficas*. Entre 1941 y 1945 termina la primera parte de esta obra.

1936-1938: Heidegger se dedica a la redacción de los *Beiträge zur Philosophie*.

1938: Gadamer es nombrado catedrático de Filosofía en Leipzig, de cuya universidad será rector de 1945 a 1947.

1947-1949: Wittgenstein escribe la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*.

1947: Heidegger escribe *Aus der Erfahrung des Denkens*, publicado más tarde en 1954.

1949: Gadamer es llamado a Heidelberg como sucesor de Jaspers.

1951, 29 de abril: Wittgenstein muere en Cambridge.

1953: aparecen, póstumas, las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein.

1959: Heidegger publica *De camino al habla*, una colección de escritos elaborados en los años cincuenta.

1960: Gadamer publica *Verdad y método*.

1975: se inicia en la editorial Klostermann de Frankfurt la publicación de la *Gesamtausgabe* heideggeriana.

1976: aparece la colección de ensayos gadameriana *La razón en la época de la ciencia*.

1976, 26 de septiembre: muerte de Heidegger.

1986-1993: aparecen en Tubinga las *Gesammelte Werke* de Gadamer.

Índice

Introducción *5*

El problema del lenguaje: entre hermenéutica y filosofía analítica *5*
Dos concepciones del lenguaje en el siglo XX*: Heidegger y Carnap*.. *6*
¿Qué es lo que quiere decir «lenguaje»? *7*
Las dos vías de la tradición *8*
La crisis del predominio de la apófansis *en el pensamiento del siglo* XX *9*

I. Wittgenstein y la concepción analítica del lenguaje... *11*

La perspectiva del Tractatus logico-philosophicus *11*
Crítica y construcción en las Investigaciones filosóficas *15*

II. La hermenéutica del lenguaje en el pensar de Heidegger *21*

El habla como estructura de la existencia *21*
Heidegger y el lenguaje de los poetas *25*
Sobre el camino del lenguaje *28*

III. Gadamer: hermenéutica del lenguaje y tradición.. *37*

El proyecto de Verdad y método *37*
La estructura de Verdad y método *40*
Comprensión y lenguaje *42*

Conclusión 47
Hermenéutica y análisis del lenguaje 47
Ulteriores desarrollos de la reflexión sobre el lenguaje en el pensamiento contemporáneo 48
Una comparación entre Wittgenstein, Heidegger y Gadamer 50
Hacia una nueva concepción del lenguaje 52

Bibliografía 55

Tabla cronológica 59

Es sabido que en la historia del pensamiento filosófico al hombre se le ha concebido como «animal racional». En realidad, Aristóteles, al cual se debe el origen de esta definición, había hablado más exactamente de un «animal dotado de *lógos*», y el término griego *lógos* puede significar, entre otras cosas, también "lenguaje". Pero, ¿qué es este lenguaje que parece que el hombre posee y que lo califica en su esencia, en la cual nos expresamos todos? ¿Es el lenguaje un mero instrumento de comunicación, un *medio* para manifestar nuestras ideas, o quizás algo más: el *medium*, el elemento en el que siempre se desarrolla nuestra vida y articula la tradición a la que pertenecemos?.

Ha sido en el siglo XX cuando se han planteado con particular urgencia estas preguntas. Sea en el ámbito del pensar anglo-americano (la «filosofía analítica»), sea en el área europea o más exactamente "continental" (donde la vena hermenéutica es, con mucho, mayoritaria), el problema del lenguaje se ha convertido en uno de los temas más recurrentes y discutidos, hasta el punto de que se ha hablado, con razón, de un «giro lingüístico» habido en el seno de la filosofía. Este ensayo inserta los motivos de tal «giro» dentro del marco global de la reflexión y la cultura occidentales, analizando en particular las concepciones lingüísticas de Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer e identificando por último, en la cuestión del lenguaje (y en el nuevo planteamiento del problema) el terreno común de una posible y fructuosa confrontación entre filosofía analítica y hermenéutica.

Adriano Fabris enseña Filosofía de las religiones en la Universidad de Pisa (Italia). Se ha ocupado de la hermenéutica contemporánea (*Prospettive dell'interpretazione,* Pisa, 1996), de algunos desarrollos del pensamiento judío (*Linguaggio della rivelazione,* Génova, 1990) y de carácter filosófico-religioso (*Introduzione alla filosofia della religione,* Roma-Bari, 1996; *Tre domande su Dio*, Roma-Bari, 1998), y ha dedicado una amplia investigación a la cuestión de la experiencia en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo (*Esperienza e paradossa,* Milán, 1994).



